

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVIII

2012 / 2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Candida Carella, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovannozzi,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera,
Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Simonetta Adorni Braccesi, Lorenzo Bianchi, Maria Conforti, Antonella Del Prete,
Stefano Gattei, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulsow, Manlio Perugini,
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

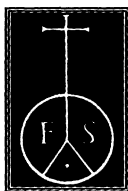
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVIII

2012 / 2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXII

«Bruniana & Campanelliana» is an International Peer-Reviewed Journal.
The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus* (Elsevier), in *Current Contents/Arts & Humanities*
and in *Arts & Humanities Citation Index* (ISI - Thomson Reuters).

Classificazione ANVUR: A

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

★

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in
francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.
I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may
be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be
sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription prices are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2012 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

GIORDANO BRUNO 2012: NUOVE RICERCHE

STUDI

PAUL RICHARD BLUM, <i>Heroic Exercises: Giordano Bruno's De gli eroici furori as a Response to Ignatius of Loyola's Exercitia spiritualia</i>	359
EUGENIO CANONE, <i>Hieronymus Besler e due sue lettere</i>	375
CANDIDA CARELLA, <i>Nuovi documenti su Teofilo da Vairano</i>	405
MARIA MERCEDE LIGOZZI, <i>Lo specchio di un enigma. Il gesso della statua di Bruno di Ettore Ferrari nella Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea</i>	421
MARGHERITA PALUMBO, «Ego Mamphurius... non inquam regius, nec gregius, sed egregius»: <i>Manfurio personaggio reale e di commedia</i>	441
ANDREI ROSSIUS, <i>Works within a Codex: the Structure of Bruno's 'Magical' Writings</i>	453
DAGMAR VON WILLE, <i>La 'tragedia del Rinascimento' in una visuale nazionale-socialista: i drammi su Bruno di E. G. Kolbenheyer</i>	473

NOTE E DOCUMENTI

ANGELIKA BÖNKER-VALLON, <i>Mathematisches Denken bei Giordano Bruno: Wege der Interpretation</i>	493
FRANCESCO CAMPAGNOLA, <i>A Century of Bruno Studies in Japan</i>	507
MICHELE DI SIVO, ORIETTA VERDI, <i>Bruno e Celestino da Verona. Le immagini del rogo nelle carte criminali dell'Archivio di Stato di Roma</i>	519
MICHEL-PIERRE LERNER, <i>Note sur Giordano Bruno traducteur de l'Ad lectorem du De revolutionibus</i>	529
GENTA OKAMOTO, <i>Bruno e il problema dell'affetto: l'interpretazione della figura tricipite negli Eroici furori</i>	537
FRANCESCA PUCCINI, <i>Vita individuale e storia universale: Bruno nella «filosofia della costituzione psichica» di Dilthey</i>	549
DAVID RAGAZZONI, <i>Immagini di Lutero nel De gratia di Teofilo da Vairano: una ricerca intorno al maestro di Bruno</i>	559
LEEN SPRUIT, <i>Roman Reading Permits for the Works of Bruno and Campanella</i>	571

VOCI ENCICLOPEDICHE

ATOMO (Barbara Amato)	579
PITAGORA (Delfina Giovannozzi)	587

HIC LABOR

DIBATTITI

- HILARY GATTI, *Riflessioni su Bruno e le geometrie non-euclidee* 599
 LUIGI MAIERÙ, *Bruno, l'universo, i mondi e le geometrie* 605

NOTIZIE

- ADA RUSSO, *L'Archivio Tommaso Campanella dell'ILIESI-CNR* 613

CRONACHE

- X Convegno della Società Internazionale degli Studi Neoplatonici (Laura Follesa) 619

RICORDI

- STEFANO GATTEI, *Ricordo di Alain Segonds* 623

RECENSIONI

- CHRISTOPH BECKER, *Giordano Bruno – Die Spuren des Ketzers. Ein Beitrag zur Literatur-, Wissenschafts- und Gelehrten-geschichte um 1600* (Dagmar von Wille) 629
 Per Adriano Prosperi. I: *La fede degli Italiani*; II: *L'Europa divisa e i nuovi mondi*; III: *Riti di passaggio, storie di giustizia* (Federico Barbierato) 631
 JEAN-LOUIS FOURNEL, *La cité du soleil et les territoires des hommes. Le savoir du monde chez Campanella* (Mario Pozzi) 635
 GIUSTO LIPSIO, *Opere politiche*, volume primo *La politica*, a cura di Tiziana Provvidera, con un saggio di Marc Fumaroli (Domenico Taranto) 640
 GIOSTRA 643

SPHAERA

- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Con Tolomeo e con Copernico. L'astrologia nella prima età moderna* 669
 ANDREA RABASSINI, *Il lessicografo dell'astrologia. Note biografiche su Girolamo Vitale (1623/24 - 1698)* 675
 NICOLAS WEILL-PAROT, *Naturaliser les merveilles du monde?* 683
 ANTONELLA SANNINO, *Altri due testimoni manoscritti del De mirabilibus mundi* 691
 FRANZ CUMONT, *Lo zodiaco*, a cura di L. Perilli (Ornella Pompeo Faracovi) 697

<i>Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich</i> , éd. par D. Juste (Giuseppe Bezza)	699
ABBREVIAZIONI E SIGLE	701
INDICE DEI MANOSCRITTI (2012)	707
INDICE DELL'ANNATA XVIII (2012)	711

STUDI

GIORDANO BRUNO 2012

NUOVE RICERCHE

Una più fine aura

Qua vedete un giogo fiammeggiante et avvolto de lacci, circa il quale è scritto *LEVIUS AURA*; che vuol significar come l'amor divino non aggreva, non trasporta il suo servo, cattivo e schiavo al basso, al fondo: ma l'inalza, lo solleva, il magnifica sopra qualsivoglia libertade.

De gli eroici furori

HEROIC EXERCISES:
GIORDANO BRUNO'S *DE GLI EROICI FURORI*
AS A RESPONSE TO IGNATIUS
OF LOYOLA'S *EXERCITIA SPIRITUALIA*

PAUL RICHARD BLUM

SUMMARY

The philosopher as the tormented individual trying to grasp the truth is the topic of Giordano Bruno's *Eroici furori*. This paper offers a reading that assumes that Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises* were part of its cultural background. Both texts have some features in common: the individual struggles for contemplation of the absolute; the strife is a circular movement within the human condition; Ignatius and Bruno suggest to employ the lower realms of reality and the lower faculties of the soul for the sake of their overcoming in truth. Consequently, dialogue, imagery, and emblematic contraptions of multiple senses are specifically apt to educate the individual. Bruno addresses systematically the epistemological and metaphysical problems that accompany the *Exercises*.

BRUNO'S PHILOSOPHY OF PASSIONS IN CONTEMPLATION

GIORDANO BRUNO'S *De gli eroici furori* is the conclusion of his series of Italian dialogues which he published in 1583-84 in London.¹ As any of his complex works, it can be read from various perspectives. Read as the endpoint of the London dialogues, it appears to give the spiritual, metaphysical, and epistemological bolstering of a train of thought that began with an endorsement – however critical – of the most recent astronomy, postulated the transformation of Aristotelian ontology towards the metaphysics of the coincidence of contraries and promoted the physics of infinity, then it provocatively went over to the critique of philosophical theology and psychology. The dialogues *La cena de le Ceneri*, *De la causa, principio et uno*, *De l'infinito, universo e mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, and *Cabala del cavallo pegaseo*, as summarized here, could be seen as presenting the full program of a philosophy that covers the main disciplines, namely, ontology, general and special physics, and natural theology, including theory of the

PRBlum@loyola.edu

¹ Since this is an essay that suggests a specific reading of one of Bruno's works, I refrain from documenting the state of research.

human soul. However, all these dialogues are full of literary devices, rhetorical artifices, philological subtleties, and moral and political insinuations. Bruno did not believe in a well ordered curriculum, it seems. One notorious feature of these works is the flamboyant presence of the author. Bruno was thus one of the first modern philosophers who invoked their personality to testify for the truth of their claims.¹ In this perspective, what was still missing in the cycle of philosophical conversations was a philosophical justification of the individual's access to the insights proclaimed. The philosopher as such, but also as the tormented individual, who tries to grasp truth that presents itself to his mind, is the topic of the *Eroici furori*, as the opening sentence drastically declares:

Che spettacolo, o Dio buono!, piú vile ed ignobile può presentarsi ad un occhio di terso sentimento, che un uomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso, per dovenir or freddo, or caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in mina di perplesso, or in atto di risoluto; un che spende il miglior intervallo di tempo e gli piú scelti frutti di sua vita corrente, destillando l'elixir del cervello con mettere in concetto, scritto e sigillar in publichi monumenti quelle continue torture, que' gravi tormenti, que' razionali discorsi, que' faticosi pensieri e quelli amarissimi studi destinati sotto la tirannide d'una indegna, imbecille, stolta e sozza sporcizia?²

Throughout this text, the beauty of the female body, mentioned immediately before that, is the metaphor of the desire to know, a desire that is always concrete and personal. Love is the code in which to study the paradox that understanding is universal and abstract by nature and yet only realized in the human mind of an individual. As the thinking person struggles with dubitable success conceptualizing and rationalizing sentiments, his studies necessarily must appear to be messy (*sporcizia*).

Therefore Bruno proposes «to investigate the power of the intellect, insofar as it accroaches passion, the advancement of the thoughts of the composed furious, and the passions of the soul, which has to govern this turbulent republic».³ Who or what is this «furioso composto»? It is the subject of the dialogue on the *Eroici furori*, and for the present purpose it may suffice to state that taming the intellectual turbulences is another word for 'com-

¹ This essay is written in the context of the genesis of modern thought as *philosophers' philosophy*, on which see P. R. BLUM, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Wiesbaden, 1998, and IDEM, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden, 2012.

² BDI 927. I am using the online version *La biblioteca ideale di Giordano Bruno*, ed. Comitato nazionale per le celebrazioni di Giordano Bruno nel quarto centenario della morte <<http://bibliotecaideale.filosofia.sns.it/09DeGliEroiciFuroriGATOC.php>>. It is not worth the effort to translate all quotations in full length as I paraphrase the key terms.

³ BDI 939: «In sette articoli del Quarto dialogo si contempla l'impeto e vigor de l'intelletto, che rapisce l'affetto seco, ed il progresso de pensieri del furioso composto, e delle passioni de l'anima che si trova al governo di questa republica cossí turbulenta».

posing fury or frenzy.' It is shorthand for the just mentioned paradox that thought transcends the individual and yet never leaves the person. As the quotation suggests, the trouble and frenzy consists in the interaction of rationality and passions in a soul that is individual. The solution appears to be offered by three investigations: how does the intellect keep control over passions, how does the thought of the tamed passionate thinker proceed, and what is the soul in her double function of being the abode of the passions and the power that holds the multifaceted individual together?

The introductory letter points to the key steps in this argument. First of all, Bruno takes recourse to non-logical means of language; instead, he promises:

un rumore, un strepito, un fracasso d'insegne, d'imprese, de motti, d'epistole, de sonetti, d'epigrammi, de libri [...] che con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un Circeo incantesimo ordinato al servizio della generazione, ne inganna in specie di bellezza.¹

That is to say, the philosopher needs to wake up to the multifaceted reality of communications and emotions, of impressions and perceptions in order to become conscious of the battle that is taking place continuously in the human mind and may even «deceive through the appearance of beauty» (*inganna in specie di bellezza*). The standard comparison of the world as a theater becomes internalized as the «scene of our consciousness».² The philosopher has to look at the world by way of looking at the unfolding of the «spectacular action» (*spettacolo*) in the human soul. Consequently, it has to be seen how the «divine light» is related to the human sensual and cognitive powers.³ No wonder that ultimate truth is gained only through the senses, the question is, how that works, how truth «knocks at the doors of our senses» and envelops perceptions and emotions.

The next step investigates the emotional conflicts (second dialogue of the first part). The third is the role of will (I 3), followed by the power of the intellect (I 4, as quoted above) and of fate and fortune. The dialogues of the second part describe the states of mind and passion in the lover, the *furioso*, as he is subject to time and luck, and strives for the divine; the role of the senses in passions and understanding is the topic of the second and third dialogue, followed by the shortcoming of the human mind in the forth dialogue. All this culminates in a Platonic discourse on the unity and universality of the material and the spiritual worlds, which fulfills the program

¹ BDI 928-929. I left out about twelve lines with more similes. The amassment of terms represents the variety of life.

² BDI 928: «[...] in questo teatro del mondo, in questa scena delle nostre coscienze».

³ BDI 937: «[...] la divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi ed altre potenze conoscitive ed apprensive».

established at the end of the work *De la causa*. The entire work closes with the observation:

Quanto a gli animi di quelli amanti, [] come non sono ingrati alla sua maga Circe, fossa cecitate, calamitosi pensieri ed aspri travagli per mezzo de quali son gionti a tanto bene; cossì non potranno di te esser poco ben riconscenti.¹

The lovers (i.e., the thinking persons) have to be grateful to the sorceress, Circe, the symbol of earthliness and hence of blurred blindness and despair, because she, that is, the lower perceptions and feeling, is the one that elevates the thinker to the absolute.

That is Bruno's last word about the levels of reality and human interaction with them. The traditional powers of the human soul are not severed from one another; rather, the divine component of the human intellect is grateful because it is dependent in its high achievements on the contributions of the lower powers. Although the complete package of Neoplatonic imagery of ascent from the gritty reality to the divine is employed, Bruno's work invites to exercise sensuality and passion to get there. Without fury no serenity.

Let us verify this with the most famous mythological adaptation in this work, the myth of Actaeon.²

Commenting on the line «Mi cangio in dio da cosa inferiore»,³ the third dialogue of the first part ended on the note that the 'heroic furious' elevates himself to divinity with the two 'wings' of intellect and will leaving the forms of the lower subjects behind.⁴ This is an ambiguous statement. Obviously, any reader looking for the Neoplatonic or the devotional program of the return of the soul to God will find exactly that. However, the question (which this hierarchical pattern of thought has always to face), namely, why the soul had left its noble place at all, is not even addressed. Bruno makes the origin of the elevation in the lower world a natural and necessary condition of the ascent. Heroism consists not in arrival but in the frenzied departure.

Actaeon was devoured by the powers of this own mind, the dogs that represent reason and will, when he achieved the goal of his quest, to see the goddess. He became the prey to his own hunt.⁵ One reading of the myth

¹ BDI 1178.

² Cf. P. R. BLUM, *La caccia di Atteone: Mistero e commedia umana tra lo Spaccio e gli Eroici furori*, in *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, ed. by E. Canone, I. D. Rowland, Pisa-Roma, 2007, pp. 33-39.

³ *Furori* I 3, BDI 1002.

⁴ BDI 1003-1004: «[...] il furioso eroico, inalzandosi per la concepita specie della divina beltà e bontade, con l'ali de l'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade, lasciando la forma de soggetto più basso».

⁵ *Furori* I 4, BDI 1008-1009: «Ecco dunque come l'Atteone, messo in preda de suoi cani, perseguitato da proprii pensieri, corre e drizza i novi passi; è rinnovato a procedere divinamente e più leggierramente, cioè con maggior facilità e con una più efficace lena, a' luoghi più folti,

would say that his quest came to an end and he with it. The self-devouring of the thinker may mean that the inquietude of the search for God came to a blissed rest. In consonance with this reading, Actaeon is said to enter a new life, a purely intellectual life. On another reading, one should underscore that the hunter annihilates himself in targeting his prey. There is no hunter if there is no prey. Is it desirable for the hunter not to be? Is it desirable not to desire at all? Therefore, the emphasis is not on the fulfillment of the desire but on its power within life. To legitimate this reading, we may be aware that the myth of the hunter is told to illustrate the thesis that the goal lies within the human being, since «the kingdom of God is within you» (Luke 17:21);¹ however, this can come to fruition only through internal reform of the very intellect and will. The origin of the undoing of the hunt is at the core of the hunter. It is in a dialectical way life-giving, life-preserving, and transcendent. «The divinity, since he had captured it in himself, was not to be searched outside of him».² There is a pantheistic ring to that, as in all of Bruno's philosophy, but that is not our concern here. What is enlightening is the implicit empowerment of the lower levels of the metaphysical and cognitive hierarchy, in this case the role of the will that is directed at things as they make themselves known, not as they are ideally.³ In contrast to the teaching of Marsilio Ficino, who had the will drag the thinker down to earth and away from its true purpose,⁴ for Bruno the will truly contributes to the life of the mind. In the same section that explains the fate of Actaeon, he defends the corporeal senses.

Su, su, o miei fugaci pensieri, o mio rubella cuore: viva il senso di cose sensibili e l'intelletto de cose intelligibili. Soccorrasi al corpo con la materia e soggetto corporeo, e l'intelletto con gli suoi oggetti s'appaghe; a fin che conste questa composizione, non si dissolva questa machina, dove per mezzo del spirito l'anima è unita al corpo.⁵

alli deserti, alla reggion de cose incomprensibili; da quel ch'era un uom volgare e commune, dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita. Qua gli dàn morte i suoi gran cani e molti: qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente».

¹ BDI 1008: «Però ben si dice il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade».

² *Ibidem*: «[...] perché già avendola contratta in sé, non era necessario di cercare fuor di sé la divinità».

³ *Ibidem*: «Sai bene che l'intelletto apprende le cose intelligibilmente, idest secondo il suo modo; e la volontà perseguita le cose naturalmente, cioè secondo la ragione con la quale sono in sé».

⁴ The editors of the online edition in commenting on the passage in the previous note make reference to M. FICINO, *Lettere*, I, a cura di S. Gentile, Firenze, 1990, p. 205: «Voluntas cum res appetat eo modo consequi quo sunt in se ipsis, trahit animam ad externa, ideoque motus initium est voluntas [...]». Although the reference is pertinent, the meaning is different insofar as Ficino judges the 'attraction to the external' as negative.

⁵ BDI 1019-1020.

The contribution of the lower levels of being to the whole of being human is the reason why Bruno employs non-logical and esthetic elements throughout this dialogue. He does not deny the old dualism of earthly and heavenly love, as it is known to philosophy since Plato's *Symposium*, and yet he employs earthly sensuality to make ideal intuition accessible. Bruno's purpose is «to induce divine contemplation» and – at the same time and as a means to that end – «to present for other people's eyes and ears frenzies of the heroic kinds of love». ¹ The visual and audible presentations of poetic and fantastic images are mentioned on the same level as the divine contemplation. Bruno's exuberant style of pleonastic formulas always invites us to interpret his words literally: when he says in the same sentence that he has this plan in his «soul, mind, opinion, and resolve» (*animo, ingegno, parere e determinazione*) he is signaling that he is writing with all powers of his understanding; and he is offering a 'tessitura', a canvas that keeps all strands together. Throughout this work, Bruno has the speakers recite and discuss poems, and in dialogue 5 of the first part he introduces emblems by way of description (that is, without visible illustrations).

Emblems, as an artistic genre of the Renaissance, consist of the illustration of an easily understandable scene, a device or motto (as known from heraldry), and a text, usually a poem, that verbalizes the message of image and device. Given the clarity of the image in its correlation with the motto, it is quite natural that Bruno could publish an 'emblem book' without illustrations; however, the absence of visible illustrations underscores even more strikingly the constructedness of the imagined images.

The fifth dialogue of part I opens with a reference to Jesus healing the blind: «Please, make me see» (*Luke 18:41*). ² (The entire fourth dialogue of Part II will be dedicated to nine kinds of blindness). Tansillo, the poet and speaker of this section, explains the 'method' of the emblems: one has to pay attention to the semantics of the images (*imprese*) and to the meaning of the inscriptions, «both that in the body [*corpo*] of the image and the one that is offered to explain the image». ³ Bruno reminds the reader that meaning comes from within and without the body. After setting these

¹ *Furori, Argomento*, BDI 936: «Tal dunque essendo il mio animo, ingegno, parere e determinazione, mi protesto che il mio primo e principale, mezzano ed accessorio, ultimo e finale intento in questa tessitura fu ed è d'apportare contemplazion divina, e metter avanti a gli occhi ed orecchie altrui furori non de volgari, ma eroici amori, ispiegati in due parti; de le quali ciascuna è divisa in cinque dialogi».

² *Furori* I 5, BDI 1030: «Fate pure ch'io veda []».

³ *Ibidem*: «[...] basta che stiamo su la significazion de l'imprese ed intelligenza de la scrittura, tanto quella che è messa per forma del corpo de la imagine, quanto l'altra ch'è messa per il più de le volte a dechiarazion de l'impresa».

parameters, the dialogue continues with detailed setting up of scenes, followed by quotations. The second emblem helps understand the purpose of Bruno's literary tool. It shows a blazon with the sun, sending its rays to the earth, with the motto «The same is always everywhere the whole».¹ Here we have the combination of sun, light, identity, and universality (with the inevitable implication of pantheism). The interpretation offered by the interlocutors is in itself an instance of the theme, namely, 'spreading out identically on various levels'. First, the sun has continuous impact on the earth, which is continuously 'impressed' by the sun; second, the object of desire of the *furioso* makes him a «passive subject» to tears, burning desires, and sighs; third, these emotions are likened to elementary forces, water, fire and vapors, so that the effect of the sun and of love are describable as a continuous psychic cataclysm.² We should remind ourselves that the *furioso* is not only the lover but also the emblematic incorporation of the human individual as it is torn between senses, emotions, and rationality. Therefore, epistemologically speaking, the emblem in general, and this specific emblem explicitly, teaches the reader that understanding, as well as the ascent to the higher metaphysical realms, is attainable only in a constant reversal and employment of all faculties of the human soul. As a paradigm of the poetic-philosophic structure of the technique of emblems, this self-interpretation suggests that, in spite of the continuous affirmations of the superiority of intellect, Bruno claims that self-perfection starts from acknowledging fundamental imperfection, which – as the quotation from *Luke* suggests – will be healed in the process. This imperfection on the hierarchical scale is the inevitable presence and unavoidable application of the lower faculties.

This theme is discussed in many variations throughout the conversations of *Eroici furori*. As one more example I suggest to look at the dispute between heart and eyes (II 3). The motive is clear: the eyes and the heart accuse each other mutually to be guilty of the passion and suffering of the lover. The source of such a dialogue between eye and heart may be popular literature, since, at least in the 19th century, there existed a common English proverb «What the eye doesn't see, the heart doesn't grieve», which was already known to Bernard of Clairvaux as a proverb, «Vulgo dicitur. Quod

¹ BDI 1032: «Appresso è designato un che ha nel suo scudo, parimente destinto in quattro colori, il cimiero, dove è un sole che distende gli raggi nel dorso de la terra; e vi è una nota, che dice: *Idem semper ubique totum*».

² BDI 1033: «Intendeva egli che, come il sole sempre dona tutte le impressioni a la terra, e questa sempre le riceve intiere e tutte, cossì l'oggetto del furioso col suo splendore attivamente lo fa soggetto passivo de lacrime, che son l'acqui; de ardori, che son gl'incendii; e de sospiri, quai son certi vapori, che son mezzi che parteno dal fuoco e vanno a l'acqui, o partono da l'acqui e vanno al fuoco».

non videt oculus, cor non doli». ¹ The overarching theme is the antagonistic relations between senses and emotions, between rationality and higher contemplation, and between the latter and the former pair. Unsurprisingly, they do not hinder each other: «understanding moves passion, while passion moves understanding». ² Or, as another motto had proclaimed: «Mutuo fulcimur» (We support and excite each other mutually). ³ In terms of Aristotelian epistemology: There is no other way to reach the sublime object of love/contemplation than to open one's eyes, the real eyes that feed emotions and imagination. 'Eye-openers' are images like those emblems that are laden with allegorical and moral meaning, and generally speaking, it is fantasy that leads to contemplation. ⁴ We need to refrain from pursuing this topic through Bruno's Latin works, specifically those related to the art of memory and the enhancement of contemplation.

SPIRITUAL EXERCISES: THE EMPLOYMENT OF THE FACULTIES OF THE SOUL

The guiding question of the reading presented here is this: Since Bruno was writing for a courtly, learned, and sophisticated audience – an audience quite susceptible to allusions and literary staging, is it possible that one of the contexts on which he could rely was the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola? No need to stress that at the time of his writing Jesuit exercises were practiced and widely known as one feature of Catholic Reformation, and that awareness of everything Catholic was high at the French embassy and the circles around Queen Elizabeth I. One part of Bruno's cycle of Italian dialogues in London was *Spaccio de la bestia trionfante*, his major work on philosophy of religion with a well-informed critique of the denominations. ⁵

What makes the *Eroici furori* germane to the Ignatius's instructions for meditation? Some features read as though they were written as a response

¹ 5th Sermon for All Saints Day. MPL 183, 478 A; cf. A. P. SKENE, *The Proverbs of Chaucer*, «Scottish Notes and Queries» (Aberdeen), September 1893, p. 59 b. On the strife between heart and eye in Western and other literatures see R. H. CLINE, *Heart and Eyes*, «Romance Philology», xxv, 1972, pp. 263-297, on Bernard p. 294; however, it is not clear where the form of dialogue had existed before Bruno.

² BDI 1138: «Cossì primieramente la cognizione muove l'affetto, ed appresso l'affetto muove la cognizione».

³ *Furori* I 5, BDI 1034.

⁴ *Furori* II 4, BDI 1158 «[...] per contemplar le cose divine, bisogna aprir gli occhi per mezzo de figure, similitudini ed altre raggioni che gli peripatetici comprendono sotto il nome de fantasmi [...]».

⁵ K.-C. Voss, *Imagination in Mysticism and Esotericism: Marsilio Ficino, Ignatius de Loyola, and Alchemy*, «Studies in Spirituality», vi, 1996, pp. 106-130, <<http://www.istanbul-yes-istanbul.co.uk/imagination>>. This paper mentions in footnote 52 that «Bruno had produced the same techniques found in *The Spiritual Exercises*», without further consideration.

or comment concerning the *Spiritual Exercises*. This is a summary of our reading of Bruno's text: The heroic lover is the individual who struggles for contemplation of the absolute. The strife refers always back to the human condition. It is an endless, circular movement. Instead of ever severing the ties to the earthly condition, Bruno suggests to employ the lower realms of reality and the lower faculties of the soul for the sake of their overcoming in truth. Consequently, those productions of the human faculties that tie the speculative with the emotional and sensual are specifically apt to educate the hero: dialogue, imagery, and emblematic contraptions of multiple senses.

The *Spiritual Exercises* is a work that Ignatius of Loyola gradually developed since his years of consulting lay people in Spain and continued during his founding of the Society of Jesus.¹ The term 'exercises' frequently refers both to the book and to the practice to which it gives instruction. This is inevitable, as it is neither a theoretical study, nor a prayer book. It is a guide or handbook with strong claims on human nature and understanding as it describes meditation and contemplation in a peculiar way, namely, as the first person experience of the author and as a second person instruction to the consultant in an exercise of meditation and also in third person as a description of what a person undergoing exercises should or will experience. It opens with a set of twenty preliminary remarks that is in itself a handbook for guided meditation. After that ensue definitions and suggestions concerning meditation (21-44), before the exercises themselves are described (45-237). The book concludes with classifications of prayer (238-260), a recapitulation of the major events of the life of Christ (261-312), and a long list of rules regarding the self-perception of the pious person and their actions.

Quite closely related to mnemotechnics and in its repetitive style somewhat similar to Bruno, the *Exercises* can be read as one out of many Renaissance texts, in which the medium is the message: the exercises proposed by Ignatius are not preparations for something other than the exercises, they are not preludes to the final tournament; rather, they are what piety is all about, namely, the exercise of the soul, or the soul in action. Where humanists appealed to the intuitions of the readers and Bruno will later employ pleonasms in order to 'hammer home' his ideas, the *Exercises* call for exercising the faculties of human beings. This can be seen in the very first opening annotation, which offers the definition of 'exercises':

¹ IGNATIUS DE LOYOLA, *Exercitia spiritualia*, ed. I. Calveras and C. de Dalmases, *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 100, Roma, 1969; plain numbers in parenthesis will refer to the sections of this edition; modern editions offer the same numbering system. Quotations are from the original Spanish and the literal Latin versions in this edition. – On the history and development of the book see DE DALMASES, *Introductio*, *ibidem*, pp. 27-33.

The term 'spiritual exercises' denotes every way of examining one's conscience, of meditating, contemplating, praying vocally and mentally, and other spiritual activities (*spirituales operationes*) [...]. For just as strolling, walking and running are exercises of the body (*corporales*), so 'spiritual exercises' is the name given to every way of preparing and disposing one's soul to rid herself of all disordered attachments, so that once rid of them one might seek and find the divine will in regard to the disposition on one's life for the good of the soul (1).¹

The definition is clearly circular in that it defines exercise by exercise; therefore, it must be intended to be descriptive rather than classificatory. Indeed, it invites to praxis which is not conceptual. The aim of «preparing» the soul is for the soul to function in an uninhibited way, that is, to 'operate' properly.²

The second introductory remark, directed at the supervisor or personal guide of an exercise, assumes that to teach meditation and contemplation can only be done by example and by narrating the personal experience and thus inviting the other to relive the same experience.

The person who gives to another the way and order to meditate or contemplate should tell faithfully the *history* of this meditation or contemplation [...] For if a person begins contemplating with a true foundation of the *history* and thinks it through and reasons about it *with his own effort*, he may find something that makes the *story* more clear or allows him to *savor* it [...] then it is of more spiritual *taste and fruit*. [...] For it is not so much knowing that fills and *satisfies* the soul but *sensing and tasting the things themselves* internally.³

The key concepts in this advice are: *historia*, *gustare*, and *gustus et fructus historiae*.⁴ The spiritual director narrates the history, or rather story, of the contemplation ('history' will become important); the exercitant – as the other person is commonly called – is thus enabled to think for himself rationally with the purpose to savor the story and hence to draw a taste and spiritual fruit of the experience. Ignatius adds that it is indifferent at this point whether the insight comes from one's own intellectual capability or by divine inspiration. His point is that the 'fruit' is not mediated and distanced understanding of something but the thing itself. Access to it can only be described in sensual terms, as tasting and internally relishing.

¹ IGNATIUS OF LOYOLA, *The Spiritual Exercises*, in IDEM, *Personal Writings*, ed. J. A. Munitz and P. Endean, Harmondsworth, 1996, pp. 281-328. Quotations without further additions refer to this translation. In this case I corrected «for the body» to «of the body».

² For instance, Aristotle's *Nicomachean Ethics*, book II, which elaborates on the exercise as performative virtue with examples from athletics. H. BACHT, *Early Monastic Elements in Ignatian Spirituality*, in *Ignatius of Loyola. His Personality and Spiritual Heritage, 1556-1956: Studies on the 400th Anniversary of His Death*, ed. F. Wulf, St. Louis, 1977, pp. 200-236, underscores the «ascetic-active component» (p. 214).

³ Nr. 2; my translation, my emphases.

⁴ The translation by Munitz and Endean took refuge to pale fashions of speech, like: 'throw light' and 'bring home'.

Such sensual vocabulary should not make us believe that Ignatius is unaware of the terminology and rules of Aristotelian epistemology. This is patent in the third preliminary remark that refers to the well-known tandem of *discursus* and *voluntas*; interestingly, in this case he adds that *voluntas* requires more *reverentia* than acts of the intellect. Given this background, the language of taste and sensuality allows to assume that Ignatius meant what he said when he taught to relinquish rational discourse after having made use of it. Ignatius is deliberately making use of sensuality, in order to reach a level of savor that outsmarts rationality.

The key role of the senses becomes evident in the famous «*compositio loci*» as part of the personal exercises.¹ Let us look at them from a late 16th-century perspective. The composition of the place is but one preparatory to the exercise itself. Therefore, in order to understand the 'composition' we need to realize that it is part of effort to activate the three faculties of the soul, namely memory, intellect, and will:

Bring the memory to bear on the first sin [that had been exposed before] [...], then apply the intellect to the same event, in order to reason over it (*el entendimiento discurrendo*), and then the will, so that by seeking to recall and to comprehend all this, I may feel all the more shame and confusion [...] (50).

The standard triad of psychic faculties – memory, intellect, and will – is portrayed as interacting towards the perfection of the soul. The composition of the place provides the object of contemplation. There is nothing 'mystical' about it,² and everything is reasonable within the epistemological framework. The «*composición viendo el lugar*» is the intellectual preamble to contemplation. It should be noted, Ignatius adds, that

for contemplation or meditation of visible things, e.g. a contemplation about Christ Our Lord who is visible, the 'composition' consists in seeing through the gaze (*vista, oculo*) of the imagination the material place where the object I want to contemplate is situated. [...] e.g. a temple or a mountain where Jesus Christ or Our Lady is to be found, according to what I want to contemplate (47).

Although this could be passed unnoticed as just commonsensical advice, the deliberateness and purposefulness of the meditative act should not be over-

¹ Cf. J. SUDBRACK, S.J., *Die 'Anwendung der Sinne' als Angelpunkt der Exerzitionen*, in *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, ed. M. Sievernich and G. Switek, Freiburg, 1990, pp. 96-119, with discussion of various interpretations.

² For mystical interpretations cf. L. CLASSEN, *The 'Exercise with the Three Powers of the Soul' in the Exercises as a Whole*, in *Ignatius of Loyola, His Personality and Spiritual Heritage, 1556-1956: Studies on the 400th Anniversary of His Death*, ed. F. Wulf, St. Louis, 1977, pp. 237-271. A comparison with Saint Bonaventure is suggested by E. H. COUSINS, *Franciscan Roots of Ignatian Meditation*, in *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, ed. G. P. Schnier, Waterloo, Ontario, 1984, pp. 51-64.

looked. In Bruno's language we could call it *artificiosus*. For, if the intended object of contemplation is not something corporeal but invisible, such as a sin, then «the composition will be to see with the gaze of the imagination and to consider that my soul is imprisoned in this [perishable] body, and my whole composite self as if exiled in this valley among brute beasts» (47). The view of the imagination, when it chooses for its object a psychic reality requires the corporeal human condition as an integral part of that whole person that is ready to meditate. Ignatius' advice is to work with the body as with the *conditio sine qua non* to become liberated from it. The reality of the body is accepted in the spirit of indifference.¹ Since the triad of memory, intellect, and will are taking command and exercising their power, the senses are put to work. And as we can expect knowing Bruno's dialogue between heart and eye, tears will flow.

Indeed, the second preliminary to contemplation is the begging for emotions: for instance, «in contemplating the Resurrection one asks for joy with Christ joyful, but in contemplating the Passion one asks for grief, tears and suffering with the suffering Christ». And in the case of the invisible sin «I will ask for personal shame and confusion as I see how many have been damned on account of a single mortal sin [...]» (48). Ignatius is not demanding to overcome passions, which tend to be unasked for and unexpected. Rather, the exercitant is encouraged and even required to produce the state of mind that is agitated by visual experience and emotional response to it.

The composition of places, we can conclude, is part of a process that involves the whole of the human mind on its way to shape the conscience consciously. Ignatius is interested in the actions of the soul and their union and synergy. That makes it possible to bestow on will and intellect the control of sensual and emotional experience.

The preparation towards meditation and prayer needs to be completed with the technique of imaginary dialogue (53): «Imagining Christ Our Lord [...] on the cross make a colloquy asking how it came about that the Creator made himself man [...] Then, turning to myself I shall ask, what have I done for my sins [...]» The colloquy is defined as «speaking as one friend speaks with another, or a servant with a master, at times asking for some favour, at other times accusing oneself of something badly done, or telling the other about one's concerns and asking for advice about them» (53). The colloquy completes the activity of the soul in meditation by lifting the sensual imagination up to an imaginary discourse, seeing Christ «hanging on

¹ Cf. W. DE BOER, *Invisible Contemplation: A Paradox in the Spiritual Exercises*, in *Meditatio – Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, ed. W. Melion and K. Enenkel, Leiden, 2011, pp. 235-256 (with further literature), here: p. 240.

the cross, talk over whatever comes to mind» (53). To be sure, not only seeing but equally hearing, tasting, and tactile feeling will be employed (66-69). Meditation, which one might expect to be quiet and calming, turns into a highly engaging activity.

One of the recurrent terms in the context of the composition of place is the «application of the senses». The term *applicatio sensuum* (and variants of it)¹ was a coinage of the humanist translator of the *Exercises*, Andreas Frusius, S.J.; his version became the 'vulgate' of the text.² The term conveniently connotes the voluntary and deliberate employment of the sensory faculties towards the object of contemplation. Notice that the imaginative senses 'imagine' possible dialogues.

The usage of *applicare* and its derivatives as related to the senses is not easy to understand. By 'application' one should not be induced to think of the senses as some object that could be attached to some other object like a hand to a handle. In the composition of the place, the object of contemplation is not 'objective' in the modern sense of the word; it is a product of the creative imagination, when the senses are put to work and directed to create an imagination. There seem to be only remotely similar usages in Bruno's *Eroici furori*. For instance, of Actaeon it is said: «[...] vede il più bel busto e faccia, cioè potenza ed operazion esterna che vedersi possa per abito ed atto di contemplazione ed applicazion di mente mortal [...]».³ Here, Bruno might have described the purposeful act (*atto*) of envisioning, which then appears to be equivalent to contemplation. A few pages later, he qualifies seeing as either the power of sight or the employment (*applicazione*) of the faculties to objects (material, if the eye is 'applied'; intellectual, if the intellect is 'applied').⁴ But frequently *applicare* appears to mean only some kind of mental focus,⁵ which is not what Ignatius is suggesting. With that, we should return to the operation of imagination in the *Exercises*.

In the Second Week, the exercitant is exhorted to enlarge the field of imaginative contemplation. In order to move, in the example presented, from the secular king to the Eternal King the visual images need to be complemented with «synagogues, towns and villages where Christ Our Lord went preaching» (91). From there, it is a small step to animate the station-

¹ Cf. sections 121, 129, 134, 159, 204, 208 a and f.

² DE DALMASES, *Introductio* cit., pp. 118-119 (the first edition was printed in Rome 1548); p. 110: «Textus hispanus seape utitur verbo *traer* ad indicandum usum potentiarum vel sensuum».

³ BDI 1007.

⁴ BDI 1015-1016: «Or questo vedere ha due significazioni: perché o significa la potenza visiva, cioè la vista, che è l' intelletto, overamente senso; o significa l'atto di quella potenza, cioè quell'applicazione che fa l'occhio o l'intelletto a l'oggetto materiale o intellettuale».

⁵ BDI 1162: «[...] cossì è diversità de contemplatori che con diverse affezioni si metteno ad studiare ed applicar l'intenzione alle sentenze scritte [...]».

ary imagery with dynamic action. We observed already that the guide of the exercises will tell the exercitant the history/story to be made object of contemplation. There, in the Second Annotation, it was «the *history* of this meditation or contemplation». Now, from the second week on *proponere historiam* means expanding the imaginary field of the *compositio loci*. To quote just one example, *historia* can mean Christ's calling to gather under his flag against Lucifer and his army, with the images of the battle fields of Jerusalem and Babylon (137-138). It is not anymore surprising that detailed scenes of the life of Christ become material for further contemplations (161; 191 ff., 261 ff.). The familiar scenes of the life of Christ and of salvation become part of a narrative plot. Ignatius recommends the technique of emplotment.¹

I am not aware of any textual evidence that Bruno read the *Spiritual Exercises*. Therefore I suggest, from a methodical point of view, to ask two questions: what kind of background could have been the horizon (*Erwartungshorizont*) on which Bruno could count when discussing heroic exercises of the human soul and provoking his audience with a novel interpretation of the ascent of the soul to truth? This is not a hypothetical question but a practical one of interpreting his text. The Neoplatonic setting is obvious and the Aristotelian epistemology, together with elements of the art of memory, is clearly acknowledged by the author; also the literary and biblical allusions don't pose a great challenge. But what could the intended readership have thought about the constant appeal to the earthly and sensual conditions of the heroic furor?

The other question is theoretical or even speculative: if the *Eroici furori* is a theory of intellectual passions, what is the existing cultural practice, to which it supplies the philosophical justification? Or in other words, if the *Spiritual Exercises* were an element of the cultural background of Bruno's audience, what would he have said about those exercises from a philosophical point of view?

The answer to the first question is, obviously, that his audience would have been reminded of the technique in the *Exercises* and would have nodded and knowingly smiled and conceived of some agitated Jesuit scholastic (*cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso*) being hounded by his own piety. The second question invites reading Bruno's *Eroici furori* as the theory that was missing in Ignatius' practice. Bruno addresses, systematically, the epistemological and metaphysical problems that accompany the *Exercises*.

Ignatius' program is both personal and inter-subjective as he gives personal advice to individuals by appointing a spiritual guide who must objec-

¹ A term from the philosophy of history of Paul Ricoeur: data are gathered and made understandable in a narrative plot.

tify the spiritual experience of his fellow contemplator. Bruno uses the form of dialogue, typically between a willing learner and an experienced leader, to illustrate that scholastic teaching is to be replaced by conversation. The exercises of a Jesuit are not mystical in the sense of unaccountable and unpredictable intuition, rather, they are deliberately and rationally induced ascend to the divine. Here Bruno explains that Neoplatonic patterns of psychology are state of the art. However, Neoplatonism tends to belittle the gritty reality of the earthly world and of the lower levels of the human soul, calling for cleansing from anything material. This is nothing that can help a Christian meditator within this world, who realizes to live in this body. Ignatius therefore exhorts his fellows to employ and apply these very levels for the sake of the higher end. Bruno supports this with his theory of the heroic fury. Love for wisdom and for God is a constant struggle to reach the realm of truth and divinity, which can only succeed if the corporeal weight is turned into intellectual power.

HIERONYMUS BESLER E DUE SUE LETTERE

EUGENIO CANONE

SUMMARY

During his third interrogation in the course of his trial in Venice (2 June 1592), Bruno mentioned «Hieronimo Bislero» as his «scolaro» («student»), who had served as his scribe in Padua between September and October 1591. What Bruno failed to say, however, was that he had known the young doctor from Nuremberg for around six years. Hieronymus Besler (1566-1632) was probably the person who knew more than anyone else about some of the reasons that had led Bruno to decide to return to Italy. This decision had to be kept secret, at least at first. The two letters Besler wrote to his uncle (Wolfgang Zeileisen) in the autumn of 1590, which are here being published in full, are among the very few testimonies which have survived the (probably intentional) disappearance of documents related to the Nolan philosopher's last years of freedom.

LE vite del medico norimberghese Hieronymus Besler¹ e di Giordano Bruno si sono incrociate non a Helmstedt nel 1589,² come ritenevano Felice Tocco e Girolamo Vitelli, così come altri studiosi prima e dopo di loro, ma nel 1586 a Wittenberg, la città di Lutero. Bruno si era registrato nell'*Album* dell'*Academia Vitebergensis* il 20 agosto di quell'anno come «Iordanus Brunus Nolanus doct. Italus»,³ mentre Besler si immatricolerà nel-

eugenio.canone@cnr.it

¹ Norimberga, 29 settembre 1566 - 22 novembre 1632.

² Bruno si iscriverà all'*Academia Iulia* il 13 gennaio 1589, mentre Besler – che nei repertori biografici è menzionato come medico e «Stadtphysicus», ma anche come «Botaniker» e «Naturaliensammler» – il 19 novembre dello stesso anno (cfr. *Album Academiae Helmstadiensis*, bearbeitet von P. Zimmermann, Bd. 1, Hannover, 1926, pp. 73, 79). Entrambi lasciarono Helmstedt alla fine di aprile dell'anno seguente. Preciso che nel presente contributo le date, in relazione a luoghi diversi della Germania protestante – Marburg, Wittenberg, Helmstedt –, sono da intendersi secondo il calendario giuliano (v.s. = vecchio stile). Naturalmente, sono invece da intendersi secondo il calendario gregoriano (n.s. = nuovo stile) le date che si riferiscono a quei paesi cattolici che adottarono subito la riforma del calendario; per es., nel contributo faccio riferimento a fatti accaduti a Parigi, tra 1585-1586, o a Padova e Venezia negli anni 1591-1592.

³ Bruno lascerà Wittenberg poco dopo l'8 marzo 1588. Va ricordato che circa un mese prima di immatricolarsi a Wittenberg, e precisamente il 25 luglio 1586, Bruno si era iscritto nell'albo dell'università di Marburg come «Iordanus Nolanus Neapolitanus Theologiae Doctor Romanensis». A seguito di un dissidio con il rettore, Petrus Nigidius il Giovane, che gli avrebbe negato il permesso di tenere lezioni pubbliche, sembra che fu Bruno stesso a chiedere la cancellazione del proprio nome dall'albo accademico, lasciando ben presto la città. Va notato che il titolo con cui Bruno si era immatricolato non avrà giocato a suo

la stessa università circa due mesi dopo, precisamente il 17 ottobre, come «Hieronymus Peslerus Noribergensis». ¹ La variante del cognome (Besler, Peßler) ha ingannato diversi studiosi; la puntualizzazione, con riferimento a Bruno, risale a vent'anni fa. ² Inutile dire che si tratta di un dato che pone l'esigenza di una riconsiderazione, riguardo ad alcuni aspetti, della pur notevole ricostruzione delle vicende dei manoscritti delle opere inedite di Bruno nella introduzione di Tocco e Vitelli al terzo e conclusivo volume degli *Opera latine conscripta*. ³

Del resto, considerando l'impegnativa attività segretariale che Besler svolse per Bruno e che comportò il lavoro di trascrizione, anche sotto dettatura, di diversi e complessi testi del filosofo, risulta a dir poco sorprendente pensare alla sola frequentazione di cinque mesi a Helmstedt – tra novembre 1589 e aprile 1590 – e, successivamente, di poco più di due mesi a Padova, tra

favore: l'indicazione stessa di *Theologiae Doctor* dovè destare sospetti, pur considerando che egli chiedeva di tenere lezioni pubbliche di filosofia e non di teologia (andrebbe inoltre approfondito il significato della richiesta di Bruno di tenere lezioni 'pubbliche'). La precisazione *Romanensis* era poi, alle orecchie di dottori protestanti, senz'altro un'aggravante, a maggior ragione in quanto si trattava di un esule per motivi religiosi. In un batter d'occhio, Nigidius – ma non si può escludere una rapida consultazione con un collega, semmai teologo – dovette avvertire un qualche pericolo sia per la facoltà filosofica sia per quella teologica; sta di fatto che la decisione del rettore non sembra aver avuto il consenso della facoltà di filosofia, come invece egli indicò nell'albo accademico (vedi *Catalogus studiosorum scholae Marpurgensis*, edito C. I. Caesar, particula septima, Marpurgi, 1879, pp. 20-21; sulla vicenda cfr. E. CANONE, «Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum»: il soggiorno di Bruno in Germania (1586-1591), in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea: immagini - testi - documenti*, a cura di E. Canone, Cassino, 1992, pp. 111-113). Presumibilmente non a caso, a Wittenberg Bruno si immatricolerà semplicemente come «Jordanus Brunus Nolanus doct. Italus», così come poi, nel 1589, a Helmstedt come «Jordanus Brunus, Nolanus Italus».

¹ *Album Academiae Vitebergensis*, vol. II, Halis, 1894, pp. 340 e 342. Che Bruno e Besler si fossero conosciuti a Wittenberg e non a Helmstedt – come ritenuto dagli studiosi bruniani fino al volume del 1992 menzionato nella nota precedente – mi sembra un dato oggettivo difficilmente contestabile. Si può qui ricordare che Besler dal 1583 (e fino alla sua iscrizione a Wittenberg) aveva studiato a Jena.

² E. CANONE, *op. cit.*, p. 131. Mi sembra che ignori tale lavoro Aleksandr Gorfunkel, il quale dedica un paragrafo di un suo contributo bruniano – apparso nel 1997 – proprio a Besler. Gorfunkel, per alcune indicazioni biografiche e per un'incisione che raffigura Hieronymus, si basa sul *Theatrum virorum eruditione clarorum* di Paul Freher, pubblicato a Norimberga nel 1688 (A. GORFUNKEL, *Notizie bruniane*, «Rivista di storia della filosofia», LII, 1997, 4, pp. 754-756). Tale ritratto dipende in realtà dall'incisione in rame, risalente a diversi decenni prima, che ho riprodotto nel citato contributo del 1992 sulla base dell'esemplare conservato nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel e ora, nuovamente, nel presente contributo assieme ad altri ritratti: *infra*, p. 391 sgg.

³ F. TOCCO, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno ora per la prima volta pubblicate*, BOL III, pp. XVII-LXIV (Tocco e Vitelli si basano su precedenti lavori di Christoph Sigwart, Wincenty Lutoslawski e Remigius Stölzle). Cfr. anche F. TOCCO, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli, 1891.

settembre e la prima settimana di novembre 1591.¹ Mi sembra tutto più chiaro se invece si tiene conto che i due si conoscevano bene, in quanto per un anno e mezzo – tra ottobre 1586 e marzo 1588 – furono entrambi a Wittenberg, nella stessa università: il filosofo nolano in qualità di docente, anche se ‘privato’, e Hieronymus come studente, ed è opportuno precisare che questo non comporta necessariamente che alcuni manoscritti redatti/copiati dal norimberghese, tra quelli che ci sono pervenuti, siano da far risalire al periodo wittenberghese,² in particolare quelli dei commentari aristotelici.³

Solitamente si parla di Besler come allievo e discepolo di Bruno, nonché suo segretario e copista. C’è stato chi ha indicato, in modo suggestivo, il norimberghese non solo *famulus* ma anche *alter ego* del filosofo.⁴ Personal-

¹ Besler si trovava a Padova già dall’estate del 1590; egli risulta registrato il 10 luglio di quell’anno, assieme a suo zio Wolfgang Zeileisen (scritto anche: Zeyleisen), nella matricola della nazione germanica artista dell’Università: *Matricula nationis Germanicae artistarum in Gymnasio Patavino (1553-1721)*, a cura di L. Rossetti, Padova, 1986, pp. 81-82, nn. 694-695. Cfr. E. CANONE, *Introduzione*, appendice I, in *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze, 2000, pp. C-CI). Va ricordato che sul manoscritto della *Lampas triginta statuarum* che si conserva nel codice Norov 36 della Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka di Mosca figurano le date di inizio e di completamento del lavoro di copia da parte di Besler – domenica 1 settembre; martedì 22 ottobre 1591 – e, secondo Sigwart, tale copia fu eseguita «sotto gli occhi di Bruno» (CHR. SIGWART, *Kleine Schriften*, vol. I, Freiburg i.B., 1889², p. 299; cfr. F. TOCCO, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. LXIV). Stando a questo ‘dato’, Bruno dovette giungere a Venezia nell’agosto del 1591. La questione è però discussa tra gli studiosi: sulla base di alcuni documenti del processo a Venezia – specificamente i documenti 7 e 9 della raccolta curata da Luigi Firpo – alcuni ritengono che Bruno sia giunto a Venezia in settembre o in ottobre. In questo caso si dovrebbe supporre che Besler cominciasse a ricopiare il testo della *Lampas*, probabilmente già in suo possesso, prima dell’arrivo del filosofo. Va evidenziata anche un’altra questione. Sappiamo che Bruno, nel corso del processo a Venezia, poté esibire una copia del *De monade/De immenso* a conferma di una propria dichiarazione (FIRPO, *Processo*, doc. 14, p. 178). Se Bruno giunse in Italia entro la fine di agosto, e aveva con sé una copia di tale volume, ciò significa che prima della sua partenza da Francoforte la stampa del *De monade/De immenso* era già ultimata, e lo stesso si può dire del *De imaginum compositione*; del resto le opere furono poste in vendita a Francoforte durante la fiera autunnale, che a quel tempo era nel mese di settembre. Naturalmente, si potrebbe anche ipotizzare che lo stampatore fece pervenire a Bruno il volume del *De monade/De immenso*, come pure del *De imaginum compositione*, quando il filosofo era già nel Veneto.

² D’altra parte, non si può nemmeno escludere che il foglio con l’autografo wittenberghese di Bruno sul verso della xilografia di Jobst Amman e che attualmente si conserva proprio a Wittenberg non provenga dalla stessa eredità di Besler. Cfr. E. CANONE, «*Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum*», cit., pp. 121-126; *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., tav. I.

³ In tal senso sono auspicabili analisi sulle filigrane dei manoscritti besleriani per precisarne la datazione: analisi serie e non lavori improvvisati e maldestri, che addirittura confondono ‘edizione’ e ‘traduzione’ di un testo.

⁴ P. ZAMBELLI, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Ravenna, 2004, p. 180. Paola Zambelli osserva che il filosofo nei «costituti del processo non risparmia Besler, che era in salvo, fuori dalla penisola italiana», e che – più che Giovanni Mocenigo – fu Besler «l’uomo del tragico destino di Bruno» (ivi, p. 140, nota 15 e p. 181).

mente, non definirei Besler *alter ego* di Bruno,¹ così come d'altro canto sarebbe problematica – sempre che non ci si voglia appellare a una 'maschera' paragonabile a quelle di Pessoa² – la definizione di *alter ego* per lo stesso Jean Hennequin, allievo parigino di Bruno, nonostante il ruolo di portavoce e difensore delle tesi del filosofo nolano nell'*Acrotismus*.³ Senza dubbio, Besler – un uomo che, a partire dalla seconda metà del 1592 e dopo il conseguimento del titolo di dottore in medicina, ebbe una vita che appare normale, anzi banale, scandita in maniera ripetitiva nella prospettiva di una carriera nella propria città natale – non può dirsi un allievo nel senso di semplice scolaro di Bruno, tenendo conto del rapporto privilegiato, e non del tutto chiarito, che si dovette stabilire tra il filosofo e il giovane norimberghese. Questi ebbe modo di ascoltare le lezioni del Nolano – su Aristotele, l'arte inventiva, la magia naturale e ancora su altri argomenti –, rimanendone con ogni probabilità affascinato. Ben presto, si dové instaurare un legame di fiducia e di familiarità tra i due, che fu alla base di quei servigi segretariali cui ho accennato.⁴ Certo, si trattò di una qualche amicizia condizionata dalla differenza di età, circa vent'anni, e soprattutto di ruolo; si può pertanto supporre un atteggiamento di deferenza da parte del norimberghese, il quale nelle due lettere che si pubblicano nel presente contributo (lettere, si badi bene, dell'aprile 1590) fa riferimento a Bruno – senza nominarlo⁵ – indicandolo come il «signor dottore» (*Dominus Doctor*). Si può inoltre presumere che al filosofo non sarà dispiaciuta una forma di riguardo nei propri confronti, anche perché apprezzamento e rispetto – nella sfera ristretta di allievi e di estimatori – rappresentavano una forma seppur limitata di quel consenso

¹ E non perché possiamo anche sospettare che Besler avesse un carattere in parte «filisteo», come sostiene CHR. BECKER, *Giordano Bruno: die Spuren des Ketzers. Ein Beitrag zur Literatur-, Wissenschafts- und Gelehrtengegeschichte um 1600*, Stuttgart, 2007, 3 voll.: III, pp. 1062, 1088).

² Bruno è comunque interessato al gioco di 'attori' mettendo in scena anche la maschera di sé stesso, come risulta chiaramente dalla commedia *Candelaio* e dai dialoghi londinesi.

³ L'*Acrotismus* apparve a Wittenberg nel 1588. Nel testo, la preliminare *Apologetica declamatio* (*Excubitor*) è attribuita a Hennequin, ma è evidente che essa è stata scritta dallo stesso filosofo nolano. Hennequin figurava già come 'proponente' delle tesi di Bruno nell'opuscolo *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* stampato a Parigi nel 1586. Cfr. G. BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2007; IDEM, *Acrotismo cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di B. Amato, Pisa-Roma, 2009.

⁴ Il che ovviamente non esclude che ci sia stato un compenso per tali servigi, trattandosi di un giovane che per sostenere i propri studi, in diverse università europee, non poteva contare molto sull'aiuto di sua madre, rimasta vedova nel 1577. Come si dirà, era il fratello di quest'ultima che sovvenzionava in gran parte i suoi studi. Non meraviglia, quindi, se nelle lettere di Besler che si sono conservate ritorni, a volte con insistenza, la classica lamentela circa spese e varie difficoltà economiche come pure problemi di salute, con la conseguente richiesta di denaro.

⁵ Mi sembra improbabile che, nelle lettere allo zio, Besler non nomini Bruno per prudenza o, quantomeno, per sola prudenza.

che in vari ambienti culturali e accademici (in Francia, Inghilterra, Germania) egli andò ricercando, ma che non fu per lui facile ottenere. Lui, esule e con la fama non solo di 'novatore', ma pure di apostata dalla religione e di critico di ogni religione;¹ dunque, consapevole di non potersi fermare a lungo in uno stesso luogo in ragione di quanto aveva scritto e di quanto diceva pubblicamente, nonostante il suo appello a una «studiosa dissimulazione».² Bruno non avrà quindi trovato umiliante da parte del norimberghese e di altri allievi un comportamento di deferenza nei propri confronti, interpretandolo come riconoscimento e adesione nei confronti di un sapere (la nolana filosofia) non pedantesco-grammaticale, e quindi servile, ma che al contrario si proponeva di liberare gli animi dalla servitù verso autorità dottrinali settarie e oppressive.³ In tale prospettiva, quel riconoscimento comportava l'adesione a una causa giusta più che la devozione nei confronti di una persona, almeno nella visuale del filosofo.⁴

Nella sua veste di allievo-segretario, Besler poté più volte incontrare privatamente Bruno, e sarà stato da lui messo al corrente di progetti e forse di notizie riservate, non escluso pure in merito alla decisione di quel ritorno in Italia che gli sarà fatale: una decisione che, almeno come progetto, è con ogni probabilità da far risalire a prima del suo arrivo nel giugno del 1590 a Francoforte. Il filosofo si sarà confidato con Besler così come fece, seppure occasionalmente, con Guillaume Cotin, solo che – a differenza del tedesco – il bibliotecario parigino teneva un minuzioso diario in cui, più che notizie su libri, registrava fatti, incontri e confidenze.⁵ Nonostante la vicenda dei

¹ In Germania, ma già in Francia e Inghilterra, Bruno – anche tra gli allievi che seguivano le sue lezioni – sarà stato «tenuto per homo che non habbi alcuna religione», come dichiarerà il libraio Giovan Battista Ciotti nel corso del processo a Venezia. Nella deposizione del 26 maggio 1592, Ciotti afferma di aver parlato «con diversi scholari, che erano andati alla sua [di Bruno] lettione in quella città», riferendosi a Francoforte (FIRPO, *Processo*, doc. 7, p. 151). Ritengo tuttavia sia molto probabile che Ciotti abbia parlato anche (se non solo) con studenti tedeschi che erano in Italia e che facevano capo alla nazione germanica dell'Università di Padova. Non saprei dire se Ciotti abbia tirato in ballo esclusivamente scolari di Francoforte per coprire qualcuno o in generale per prudenza o per le due cose assieme. Ciotti, un senese ben trapiantato nel Veneto, sapeva che era consigliabile non coinvolgere ambienti accademici che notoriamente volevano rimanere fuori da cose riguardanti l'Inquisizione, e mi riferisco evidentemente non solo alla nazione germanica ma in generale all'Università patavina.

² «Studiosa dissimulazione» che nello *Spaccio* è definita «ancella della Prudenza, e scudo della Veritate» (BSP 179-180, ma vedi anche ivi, pp. 177-178; tali pagine sono da leggere assieme a quelle, fortemente autobiografiche, di questa stessa parte – dial. II, parte III – dell'opera, ivi, pp. 186-190).

³ Autoritarie ora come 'grammaticali' ora come teologiche, in quanto costruzioni artificiali e pseudo-filosofiche.

⁴ Non è dato sapere fino a che punto 'allievi' come il protestante Besler sposassero la causa filosofica di Bruno, e naturalmente nel senso di una sua radicale critica non tanto nei confronti della Chiesa cattolica ma nei confronti del cristianesimo.

⁵ Bruno incontrò più volte Cotin, il quale era bibliotecario nell'abbazia parigina di Saint-

codici bruniani che ci sono pervenuti sia per vari aspetti ancora da chiarire, è abbastanza sicuro che Hieronymus si sarà premurato di conservare gelosamente i manoscritti di opere bruniane che erano in suo possesso, manoscritti che lui stesso aveva in gran parte vergato. Anche a volersi appellare al potere della rimozione, risulta difficile pensare che Besler si sia potuto dimenticare di un incontro che nella sua vita sarà stato importante o che l'abbia ritenuto un semplice peccato di gioventù; questo non esclude che egli poté procedere a una distruzione parziale di carte, tale da avvalorare proprio l'idea di una sua funzione puramente segretariale. È quindi presumibile che egli – avendo saputo dell'arresto del filosofo (e la notizia dovè giungergli presto) o anche dopo aver saputo del rogo a Roma – si sia sbarazzato di lettere e altri documenti che potevano risultare in qualche misura compromettenti. Va ricordato che, a partire dal 1593 e sempre più negli anni successivi, grazie alla propria professione di medico come pure all'attività di farmacista del fratello Basilius,¹ Hieronymus assumerà una posizione di primo piano nella sua città natale, ricoprendo vari incarichi pubblici: egli fu tra i membri fondatori – assieme all'amico e collega Joachim III Camerarius² – del *Collegium Medicum* di Norimberga,³ e fu per più di trent'anni ispettore perpetuo («*Visitor senior*») delle farmacie locali, avendo così la

Victor. Le annotazioni relative a Bruno presenti nel *Journal* – che vanno dal 6 dicembre 1585 ai primi giorni di giugno 1586 – sono per vari aspetti testimonianze importanti; esse furono edite per la prima volta nel 1900 da Lucien Auvray. Cfr. SPAMPANATO, *Vita*, II, pp. 641-659, in cui è ristampato l'articolo di Auvray.

¹ Basilius Besler (Norimberga, 1561-1629), farmacista e botanico, era titolare (dal 1589 all'anno della morte) della più rinomata farmacia di Norimberga. Autore del celebre erbario *Hortus Eystettensis* edito – dopo lunghi anni di lavoro – a Norimberga nel 1613, Basilius non aveva continuato gli studi di medicina fino al conseguimento del dottorato, come invece suo fratello Hieronymus.

² Joachim III Camerarius (Norimberga, 1566-1642) apparteneva a una famiglia luterana ben nota in città: figlio di Joachim Camerarius il Giovane (1534-1598), anch'egli medico, e nipote dell'umanista Joachim Camerarius il Vecchio (1500-1574). L'approfondimento del rapporto tra Besler e la famiglia Camerarius potrebbe forse offrire qualche elemento in più per spiegare la presenza del nome di Iacopo Brocardo in una nota marginale del manoscritto del *De rerum principiis* – «*Brocardus Noribergae*» – mentre, all'interno dell'opera, Bruno allude sì all'eretico e visionario ma senza nominarlo. Come è noto, sul manoscritto del *De rerum principiis*, che è interamente di mano di Besler, figura all'inizio la data del 16 marzo 1590 v.s.; Tocco e Vitelli attribuivano la nota marginale allo stesso Besler, che l'avrebbe potuta aggiungere anche in un momento successivo. Va qui ricordato che Brocardo, già molto avanti negli anni, era stato accolto a Norimberga proprio nella cerchia dei Camerarius. Solitamente, si legge che Brocardo sarebbe stato a Norimberga dal 1591, ma – come hanno osservato Tocco e Vitelli – la nota marginale farebbe pensare che vi dimorasse almeno dal 1590, sempre che si ritenga che la nota sia stata scritta nello stesso anno della redazione del *De rerum principiis*. Vedi BOM 702. Cfr. F. TOCCO, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. XLVIII, nota 2, nonché A. ROTONDÒ, *Brocardo, Iacopo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 14, Roma, 1972, pp. 385-389.

³ A progettare la fondazione del *Collegium Medicum* fu Joachim Camerarius il Giovane.

possibilità di entrare in stretto contatto con il mondo accademico della vicina Altdorf.¹

Non definirei comunque Besler un 'iniziato', anche perché non penso sia esistito «un gruppetto iniziatico» di cui avrebbero fatto parte, oltre che al norimberghese, Daniel Rindtffleisch, Valens Acidalius (Havekenthal), Michael Forgách, Raphael Egli e altri ancora,² pur essendo verosimile che, in carcere, non una ma più volte Bruno si sia vantato con qualche compagno di sventura dell'esistenza, in Germania, di un seguito di «Giordanisti». ³ Non parlerei di Besler come 'iniziato', né tantomeno penso si possa parlare di lui come allievo del filosofo nolano nel senso specifico di 'seguace', ⁴ pur senza voler escludere un interesse di Hieronymus nei confronti della magia naturale, così come sappiamo che egli si interessò all'alchimia. In ogni caso, non risulta che il norimberghese si sia mai preoccupato di approfondire le ardue tematiche filosofiche di Bruno e nemmeno si può dire, sulla base della documentazione che ci è pervenuta, che ebbe una propensione verso questo tipo di studi, sempre che non vi sia ancora da scoprire un Besler segreto.

¹ Due illustri docenti della Hochschule di Altdorf – Konrad Rittershausen e Scipione Gentili –, ai quali era ben noto il nome di Bruno, saranno stati anche a conoscenza dei contatti non occasionali che Hieronymus aveva avuto con il filosofo nolano. Si può qui ricordare che una figlia di Besler sposò, in seconde nozze, Nicolaus Rittershausen (1597-1670), figlio di Konrad e anch'egli per vari decenni professore ad Altdorf. Preciso che la figlia di Besler dovrebbe essere Magdalene, la primogenita (nata il 29 aprile 1594), anche se nel *Supplement* della parte v del *Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon* di Georg Andreas Will (pubblicato ad Altdorf nel 1802) è indicato: «Mar. Magdalena», che risulta però essere il nome di una figlia di Basilius Besler (nata il 26 aprile 1611).

² Vedi P. ZAMBELLI, *op. cit.*, pp. 142, 181. Cfr. E. CANONE, «*Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum*», cit., p. 120 (dove si parla di «allievi» del filosofo nolano), e *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., p. 176.

³ Francesco Graziano, concarcerato a Venezia, dichiara che Bruno avrebbe affermato di voler «indurre una setta nuova, e diceva che in Germania si chiamavano Giordanisti» (FIRPO, *Processo*, doc. 51, pp. 250-251), anche se lo stesso Giovanni Mocenigo su questo punto affermerà: «Non gli ho sentito dire che volesse istituire nuova setta de Giordanisti in Germania» (ivi, p. 248), pur avendo scritto nella sua prima denuncia: «Ha mostrato disegnar di voler farsi autore di nuova setta sotto nome di nuova filosofia» (ivi, doc. 2, p. 144, e doc. 51, p. 247).

⁴ Del resto non sarebbe facile indicare il nome di qualche effettivo 'discepolo-seguace' del filosofo nolano durante la sua vita; si possono definire tali Alexander Dicson, Jean Hennequin, Raphael Egli? Bruno dovette essere ben consapevole del problema, anche se nei suoi scritti si 'costruì' la figura del proprio discepolo-seguace, come il «fidel relatore della nolana filosofia» (non alludo solo a *Teofilo*, ma anche a Hennequin e, almeno in parte, allo stesso Dicson) o come pure l'*Albertino* del *De l'infinito* che, riferendosi al Nolano, dice: «Volete dunque *verbi gratia* che mi faccia discepolo di costui, io che son dottore, approvato da mille academie, e che ho essercitata publica profession de filosofie nelle prime academie del mondo: vegna ora a rinegar Aristotele, e mi faccia insegnar filosofia da simili?» (OIB II 139). Come è stato rilevato da alcuni studiosi, probabilmente con il personaggio di *Albertino* Bruno ha voluto alludere ad Alberico Gentili, s'intende a prescindere dall'effettiva adesione di questi alla nolana filosofia.

Di sicuro, invece, egli ebbe interesse nei confronti di scienze che potevano avere un collegamento con la medicina, per es. l'alchimia e la botanica,¹ un interesse, quest'ultimo, coltivato in famiglia e, in particolare, da suo fratello Basilius.² Dopo aver lasciato Padova, poco dopo l'11 novembre 1591 a causa di un evento imprevisto – la morte dello zio Wolfgang Zeileisen³ sul quale ritornerò più avanti –, Hieronymus sembra essersi preoccupato solo di conseguire il dottorato (nel maggio 1592), di avviare la professione di medico a Norimberga e di mettere su famiglia: si sposerà il 19 marzo 1593 con Apollonia Buchner,⁴ dalla quale avrà sette figli: la prima, Magdalene, sposerà poi Nicolaus Rittershausen.⁵

Besler come *famulus* del filosofo: in effetti, nei documenti processuali Bruno fa riferimento a Hieronymus come «scolaro alemano»⁶ e «servitore»,⁷ e viene in mente la commedia *Candelaio*, pur senza voler pensare a certi risvolti piccanti. Ben diverse saranno comunque le parole che il filosofo userà nel *De la causa* nei confronti del suo 'discepolo' Dicson: «quel dotto, onesto, amorevole, ben creato e tanto fidele amico Alessandro Dicsono, che il Nolano ama quanto gli occhi suoi».⁸ A ogni modo, è da ritenere che Besler sia stato un discepolo forse affascinato da quel singolare maestro, ma sostanzialmente estraneo al suo insegnamento. Ciò che tuttavia colpisce maggiormente è che – a differenza di un Raphael Egli, il quale ebbe anch'egli l'opportunità di ascoltare le lezioni di Bruno ma poté frequentarlo solo per un breve periodo, tra l'autunno del 1590 e i primi mesi dell'anno seguente, a Francoforte e poi a Zurigo⁹ – Besler non sembra essere stato interessato a promuovere la pubblicazione di alcuni scritti inediti del filosofo che sicuramente furono in suo possesso. Con ogni probabilità, come ho già osservato, il norimberghese dové anche distruggere talune lettere e qualche testo che

¹ La prospettiva era comunque ben diversa da quella bruniana del celebre passaggio del terzo dialogo del *De la causa* (OIB I 688-689).

² Cfr. *supra*, p. 380, nota 1.

³ Come ho già ricordato, Besler si era registrato il 10 luglio 1590, assieme a suo zio Wolfgang Zeileisen, nella matricola della nazione germanica artista dell'Università di Padova (cfr. *supra*, p. 377, nota 1).

⁴ Un buon matrimonio, considerando che Apollonia era figlia di un gioielliere che tra l'altro ricopriva a Norimberga la carica di 'Spitalmeister' (l'ospedale era quello dello Spirito Santo).

⁵ Cfr. *supra*, p. 381, nota 1. L'ultimo dei figli, Michael Rupert – nato il 5 luglio 1607 –, studierà medicina ad Altdorf e continuerà l'attività del padre e dello zio Basilius.

⁶ Vedi FIRPO, *Processo*, doc. 13 (terzo costituito: Venezia, 2 giugno 1592), p. 166.

⁷ Ivi, doc. 51, p. 286 (l'espressione «servitore Norimbergo» ricorre in un frammento del decimo costituito romano conservatosi nel *Sommario* del processo).

⁸ OIB I 635.

⁹ Raphael Egli si premurò di stampare, nel 1595 a Zurigo e ancora nel 1609 a Marburgo, un'opera pur incompiuta di Bruno: la *Summa terminorum metaphysicorum*, con l'aggiunta poi della *Praxis descensus seu applicatio entis*. Inoltre, fu forse lo stesso Egli a dare il manoscritto dell'*Artificium perorandi* a Regner Barels, che a sua volta lo consegnò a Heinrich Alsted, il quale pubblicherà il testo nel 1612.

potevano essere compromettenti. Una epistola davvero sibillina è quella da Besler ricopiata – con l'omissione di intestazione, firma e data – e che figura nel suo lascito epistolare che si conserva nella Universitätsbibliothek di Erlangen.¹

Quando, nel corso del processo a Venezia, Bruno parlerà di Besler come di un suo «scolare», il quale tra l'altro gli avrebbe trascritto l'enigmatico *De sigillis Hermetis*,² si riferisce specificamente ai servizi che Hieronymus gli aveva reso a Padova, tra settembre e ottobre dell'anno precedente. Tuttavia, l'immagine del norimberghese che emerge dalle parole di Bruno sembra rinviare più allo studente ventenne che egli conobbe a Wittenberg che al procuratore della nazione germanica artista dell'Università di Padova³ che, proprio mentre Bruno veniva interrogato a Venezia dall'Inquisitore, stava per conseguire il titolo di dottore in medicina presso l'Università di Basilea; nell'albo accademico risulta che egli si sarebbe immatricolato prima del 7 maggio 1592, ottenendo il titolo il 15 agosto di quell'anno⁴ con una dissertazione *De hydropē* (in vari repertori biografici viene però indicata la data del 29 settembre, giorno in cui Besler compiva ventisei anni).

Si può supporre che Hieronymus non a caso nel 1586 si sia recato a studiare a Wittenberg: proprio in tale città era stato allievo diretto di Lutero suo padre Michael Besler (1512-1577) che, ritornato a Norimberga, diventerà un rinomato predicatore nella chiesa di Nostra Signora.⁵ Pertanto, pur con le dovute differenze, a Wittenberg il ricordo di Lutero era ben presente sia a Hieronymus sia a Bruno, il quale probabilmente già nelle sue lezioni – che

¹ La lettera è stata pubblicata in D. VON WILLE, *Sull'anima e l'amicizia: una lettera 'bruniana' di Hieronymus Besler*, «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, 2, pp. 437-445. Quasi sicuramente la lettera è di Bruno.

² Nel terzo costituito, cui ho già fatto riferimento, Bruno tiene a precisare che il «*De sigillis Hermetis, Ptolemei et aliorum*», non è mia dottrina; ma io l'ho fatto trascrivere da un altro libro scritto a mano che era appresso de un mio scolaro alemano de Norimberga, che si chiama Hieronimo Bislero» (FIRPO, *Processo*, doc. 13, p. 166). Un'affermazione che tuttavia non chiarisce se era stato lui stesso a dare il *De sigillis Hermetis* a Besler affinché ne facesse una copia; si può anche dubitare che si sia trattato di una mera copia senza qualche intervento dello stesso filosofo, così come per il *De magia mathematica*, cui del resto quell'enigmatico *De sigillis Hermetis* si doveva collegare, così come si sarà collegato al *De rerum principiis, elementis et causis*. Va inoltre precisato che il *De sigillis* era quello stesso «libretto di congiurationi» (scongiuri) cui fa riferimento Mocenigo nella sua seconda denuncia e che poi questi consegnerà all'Inquisitore (cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 3, p. 146; doc. 16, p. 193; doc. 51, p. 286).

³ Besler ricoprirà la carica di procuratore dal 29 luglio all'11 novembre 1591. Cfr. *Atti della nazione germanica artista nello Studio di Padova*, a cura di A. Favaro, vol. II, Venezia, 1912, pp. 8, 9-10, 18, 19.

⁴ *Die Matrikel der Universität Basel*, hg. von H. G. Wackernagel, unter Mitarbeit von M. Sieber und H. Sutter, Bd. II (1532/1533 - 1600/1601), Basel, 1956, p. 400, n. 131.

⁵ Michael Besler è autore di un opuscolo: *Einfeltiger Bericht auß Gottes wort vom eidschwehren...*, Nürnberg, 1554. Di lui abbiamo anche un ritratto – un'incisione in rame – eseguito alcuni decenni dopo la sua morte da Hans Troschel il Giovane (1585-1628): vedi FIG. 4.

saranno state frequentate dal norimberghese nonché da altri studenti luterani – avrà tessuto l'elogio dell'«Erocole tedesco», come farà poi nella *Oratio valedictoria*.¹ È questo un elemento che può aver contribuito ad avvicinare al filosofo italiano il giovane Besler, il quale sarà rimasto anche colpito dal ruolo significativo che un 'discepolo' – il menzionato Jean Hennequin dell'*Acrotismus* – veniva ad assumere in uno scritto importante del Nolano.² Forse anche lui (avrà prima o poi pensato), assolto il non facile compito di scrivere sotto dettatura di un filosofo che tra l'altro procedeva come un fulmine – come sarà sottolineato da Raphael Egli –, e dopo il non esaltante lavoro di copiatura di manoscritti: forse anche lui poteva sperare di apparire su un frontespizio assieme al maestro? Il «Dominus Doctor» non avrà comunque mancato di raccontare a Hieronymus delle peregrinazioni in vari paesi europei, dei suoi 'successi' in ambienti politici e culturali diversi, dei coraggiosi scontri con il mondo accademico ufficiale che per lo più disprezzava – docenti vecchi e fatui, ma anche quelli più giovani d'età erano vecchi dentro: gli uni angosciati dalla paura di perdere un potere vacillante e gli altri accaniti nella difesa di un portierato che era senza alcun merito. Inoltre, il filosofo non avrà mancato di dire a Besler di aver conosciuto personalmente Enrico III di Francia ed Elisabetta d'Inghilterra, nonché influenti uomini di corte che avevano patrocinato la pubblicazione dei suoi scritti.³ Insomma,

¹ Va rilevato che quello della *Oratio valedictoria* è un elogio notevole di Lutero, anche se il riformatore è da Bruno presentato come qualcuno che si è fatto 'vaso' di uno spirito divino, uno spirito che è quindi estrinseco al soggetto e lo comanda: «Vidisti, Luthere, lucem, vidisti lucem, considerasti, excitantem divinum spiritum audisti, praecipienti illi obedisti» (BOL 1,1 21). Per la concezione di individui che si fanno «stanza de dèi o spiriti divini» cfr. *Furori*, BERF 63-64.

² Già nell'opuscolo stampato nel 1586 era scritto: «Articuli de natura et mundo a Nolano in principibus Europae achademiis propositi: quos Iohannes Hennequinus nobilis Parisiensis sub eiusdem faelicibus auspiciis contra vulgaris et cuiuscumque adversariae philosophiae professores triduo Pentecostes in universitate Parisiorum defendendos emulgavit» (G. BRUNO, *Centoventi articoli* cit., p. 9; lo stesso si legge nell'*Acrotismus*). Cfr. *supra*, p. 378, nota 3.

³ Del resto, lo stesso Besler sarà stato testimone di episodi che potevano confermare quei racconti. In tal senso si può ricordare che, nella prima delle due lettere allo zio qui pubblicate (cfr. *infra*, pp. 401-402), Hieronymus fa riferimento ai tanti progetti del filosofo, all'autorevolezza con cui il «Dominus Doctor» aveva preso parte qualche giorno prima a una disputa accademica, così come racconta di aver accompagnato Bruno a Wolfenbüttel per ritirare il donativo – «fatto mirabile e impreveduto» – di 50 fiorini concesso dal duca Enrico Giulio di Braunschweig, che in tal modo patrocinava la pubblicazione di quei poemi latini cui il filosofo attribuiva grande importanza. Bruno avrà forse incontrato Enrico Giulio il 2 aprile, giorno in cui il duca passò per Helmstedt durante il viaggio che lo avrebbe portato a Copenhagen, dove il 19 dello stesso mese prenderà in sposa Elisabetta, figlia di Federico II di Danimarca. Va ricordato che il duca aveva precedentemente donato a Bruno ottanta scudi (cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 11, pp. 162-163) per l'orazione che il filosofo aveva pubblicato nonché letta (il primo luglio 1589) nella sede dell'*Academia Iulia* al termine delle esequie del padre, Giulio di Braunschweig, fondatore dell'università.

agli occhi del giovane norimberghese – che era tanto diverso non solo intellettualmente rispetto a un genio filosofico, ma anche caratterialmente se paragonato a un uomo audace e indipendente – il filosofo nolano poteva apparire quel che prosaicamente si dice un ‘mito’, una figura carismatica e autorevole che quasi rappresentava il suo opposto; quindi una persona che egli ammirava e, assieme, subiva. Bruno sarà stato consapevole di ciò: un potenziale discepolo-amico rimaneva uno scolaro-servitore.

Sulla base della documentazione epistolare superstite che si conserva nella Universitätsbibliothek di Erlangen,¹ si può legittimamente ipotizzare che Hieronymus, rimasto orfano all’età di undici anni,² sia stato nella sua giovinezza alla ricerca di una qualche figura autorevole e protettiva, quindi una guida, un ‘secondo padre’: funzione che dopo la morte del padre e per l’orientamento degli studi di medicina svolgerà, a livello familiare, il fratello di sua madre Anna Zeileisen, quel Wolfgang al quale sono indirizzate le due lettere di Hieronymus che si pubblicano integralmente nel presente contributo: lettere che sono, rispettivamente, del 12 e del 22 aprile v.s.³

È opportuno fare qui una puntualizzazione riguardo alle date delle due lettere e, in particolare, in merito alla prima di esse, in quanto a volte – anche di recente – viene erroneamente indicato 15 e non 12 aprile. Nella prima epistola è segnato: «Helmstedt, la mattina del giorno delle Palme», mentre nella seconda si legge: «1590, il mercoledì dopo Pasqua, a Helmstedt».⁴ Nel calendario giuliano, la Pasqua 1590 si festeggiò il 19 aprile; pertanto, la domenica delle Palme era il 12 aprile. Va anche ricordato che le due lettere furono per la prima volta segnalate da Remigius Stölzle in un articolo del 1890.⁵ Stölzle offrì una trascrizione parziale delle epistole in una nota di tale contributo,⁶ precisando che esse sarebbero state pubblicate integralmente da Tocco e Vitelli nell’edizione nazionale delle opere bruniane. Tuttavia, nel menzionato saggio introduttivo del vol. III (1891) degli *Opera latine conscripta*, i due studiosi scriveranno: «Crediamo inutile pubblicare qui intere le due lettere del Besler, delle quali lo Stölzle si è compiaciuto mandarci una copia:

¹ Cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Bd. v: *Die Briefsammlung des Nürnberger Arztes Chr. J. Trew (1695-1769)*, bearbeitet von E. Schmidt-Herrling, Erlangen, 1940, pp. 41-43 (per le due lettere che qui si pubblicano vedi p. 42, nn. 16 e 17).

² Suo fratello Basilius aveva invece sedici anni quando, nel 1577, morì loro padre. Cfr. *supra*, p. 380, nota 1.

³ Una trascrizione integrale della lettera del 12 aprile ho dato nella sezione introduttiva del volume *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., pp. xcix-c. Nel volume si dà anche una riproduzione fotografica – di non facile lettura – dell’originale; una riproduzione fotografica di entrambe le epistole è in CHR. BECKER, *Giordano Bruno: die Spuren des Ketzers*, cit., vol. II, pp. 951, 955 (nella didascalia della seconda lettera viene erroneamente indicato 19 invece di 22 aprile 1590).

⁴ R. STÖLZLE, *Die Erlanger Giordano Bruno-Manuscripte*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», III, 1890, pp. 573-578.

⁵ *Infra*, pp. 401 e 402.

⁶ Ivi, pp. 574-575, nota 2.

quello che importa per la biografia del Bruno, lo ha pubblicato egli stesso». ¹ Così, delle due lettere si è continuato a ristampare – per es. nella *Vita di Giordano Bruno* (1921) di Vincenzo Spampanato, come pure nella raccolta dei *Documenti della vita di Giordano Bruno* (1933) messa a punto dallo stesso e pubblicata da Giovanni Gentile, ² e così via in tanti altri lavori fino a oggi, ³ anche in traduzione – quanto era stato trascritto da Stölzle, il quale, va sottolineato, si aspettava una successiva edizione completa delle due epistole.

Di sicuro, non sarebbe stato inutile dare una trascrizione completa delle due lettere di Hieronymus allo zio, in quanto nelle parti che furono tralasciate dallo studioso tedesco si potevano leggere alcune notizie significative. ⁴ Farò degli esempi, tenendo conto sia del brano iniziale omissso della lettera del 12 aprile sia di quello ancor più ampio della seconda epistola, come pure da quanto scritto sul retro di entrambe. ⁵ Dalla prima lettera si viene a sapere che Zeileisen, il quale viveva a Berg nelle vicinanze di Barleben (non distante da Magdeburgo), si trovava in quel momento a Ummendorf, nella residenza del nobile Gebhard von Meyendorff, figlio del più noto Andreas. Gebhard von Meyendorff è menzionato nella lettera del 22 aprile – nel brano che non fu trascritto da Stölzle – in merito a una vicenda un po' oscura: a Helmstedt e a Quedlinburg circolava la notizia della sua presunta morte; in realtà egli morirà molti anni dopo, nel 1623. Quanto nel suo complesso emerge dalle due lettere, e specificamente da quanto fu tralasciato da Stölzle, è che il norimberghese Zeileisen, il quale esercitava la professione di medico e con incarichi che saranno stati ben remunerati, frequentava persone ricche e influenti ed era lui stesso abbastanza benestante. Wolfgang, che doveva essere una persona eccentrica nonché un uomo di mondo, avendo nella sua vita molto viaggiato, non solo sovvenzionava gli studi universitari del nipote. Infatti, era egli stesso cultore degli studi di medicina, alchimia e altro ancora; in tal senso, raccoglieva libri e manoscritti, ma dovè svolgere nel contempo un qualche ruolo di mecenate in una cerchia di giovani studiosi e capaci; ruolo che sembra trovare conferma in una testimonianza 'poetica' cui farò riferimento in seguito.

¹ F. TOCCO, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. xxv, nota 1.

² Spampanato li indica come *documenti tedeschi*, VII e VIII (SPAMPANATO, *Vita*, pp. 666-667; *Documenti*, pp. 53-55).

³ Per la prima lettera vedi la precisazione *supra*, p. 385, nota 3.

⁴ Anche se va rilevato che, nelle due lettere, Besler appare frettoloso e un po' reticente a 'scrivere' ciò che aveva detto o che poi dirà personalmente allo zio.

⁵ Della prima lettera Stölzle trascrive da *Cras Deo volente die Lunae*; Stölzle omette anche quanto scritto sul verso della epistola: *Ornatissimo atque doctissimo viro... Ummendorff*. Della seconda lettera Stölzle trascrive da *Cum praeter expectationem a desideratus scribendo explicare*, aggiungendo poi la sola indicazione relativa alla data della lettera: *Datae ex maturante stilo Anno 1590 / A festo paschatos die Mercurii. Helmsteti* (riporto le frasi sulla base della mia trascrizione). Stölzle tralascia anche quanto è scritto sul verso della lettera: *Dem Erbarn... uff dem Hauß daß zu Alvenßleben zuerliegt*.

È probabile che Bruno avesse conosciuto Zeileisen già nel 1589, se non ancor prima; è inoltre abbastanza sicuro che egli, anche grazie a quanto gli poté raccontare Hieronymus, fosse al corrente delle attività di Zeileisen, così come dei buoni rapporti che questi intratteneva con persone e ambienti influenti tra Helmstedt e Magdeburgo. Proprio dal brano che Stölzle non trascrisse della prima epistola di Besler si viene a sapere di una precedente «lettera» che il *Dominus Doctor* voleva fosse recapitata con urgenza a Zeileisen, essendo Bruno presumibilmente a conoscenza – sembrerebbe a differenza di Besler – che in quei giorni il medico si trovava nella più vicina Ummendorf,¹ presso la residenza dei von Meyendorff.

Sempre nella lettera del 12 aprile, Zeileisen viene messo al corrente dal nipote, oltre che del donativo (di 50 fiorini) da parte di Enrico Giulio di Braunschweig,² anche della valida partecipazione del Nolano tre giorni prima, cioè venerdì 10 aprile, a una disputa promossa dal teologo Johannes Heidenreich.³ Senza dubbio la parte più significativa di tale lettera riguarda il riferimento ai diversi scritti cui il filosofo stava lavorando. Nell'epistola si allude specificamente alla *Lampas triginta statuarum*, alla *Medicina Lulliana* e al *De imaginum compositione*, e colpisce che non si faccia alcuna menzione dei poemi filosofici latini, che pure a Bruno premeva di dare quanto prima alle stampe anche per onorare l'impegno di pubblicare un'opera significativa

¹ Cioè più vicina, rispetto a Helmstedt, di Barleben.

² Cfr. *supra*, p. 384, nota 3.

³ Della disputa di cui Heidenreich era 'preside' si conserva l'opuscolo: *Disputatio de norma et fundamento fidei, et religionis Christianae, in qua etiam de Symbolis ac confessionibus Ecclesiae, tam universalibus, quam particularibus, nonnihil disseritur. Quae... in Academia Iulia habebitur, praeside Iohanne Hederico theologiae doctore et professore: respondente autem M. Zacharia Ronnenbergio, Ecclesiae Helmstadensis concionatore, Helmstadii, 1590*. Ho riportato per esteso il titolo dell'opuscolo (di complessive diciassette pagine, escluso il frontespizio) in quanto da esso si viene a sapere il nome del 'rispondente': Zacharias Ronnenberg, autore tra l'altro dell'opuscolo: *Eine christliche Leichpredigt am Tage der Begrebniß des... Herrn Julij Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg...*, Helmstadt, 1589. Il testo della *Disputatio* di Heidenreich è disponibile on-line sulla base dell'esemplare che si conserva nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, segn.: H: J 203.4° Helmst. (2). Indico anche il link: <<http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=drucke/j-203-4f-helmst-2s>>. Sul frontespizio dell'esemplare della HAB Wolfenbüttel è scritto a mano: «10 Aprilis», che è appunto la data della discussione. Tale annotazione è segnalata da Pietro Daniel Omodeo, che tuttavia – a seguito dell'errore che ho già indicato, *supra*, p. 385 – ritiene che Bruno abbia partecipato a una disputazione venerdì 13 aprile, mentre quel venerdì era il 10 aprile. Cfr. P. D. OMODEO, *Astronomia, filosofia e teologia nel tardo Rinascimento tedesco. Heinrich Julius di Braunschweig e il soggiorno di Giordano Bruno in Germania*, «Giornale critico della filosofia italiana», xc, 2011, II, pp. 307-326: 319. Nel contributo (ivi, pp. 310-311), Omodeo ricorda giustamente che a 'scomunicare' Bruno a Helmstedt nel 1589 non fu Heinrich Boëthius, ma Johannes Mebesius, come già segnalato da Christoph Becker nel 2007 (vedi CHR. BECKER, *Giordano Bruno: die Spuren des Ketzers*, cit., vol. II, pp. 699-700), sulla base di un articolo di Friedrich Koldewey del 1897 che era sfuggito agli studiosi, anche per l'erronea indicazione nella seconda edizione – del 1958 – della *Bibliografia di Giordano Bruno* di Virgilio Salvestrini (SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 1081, pp. 293-294).

con dedica al duca di Braunschweig. Certo, l'insistenza del filosofo a voler incontrare Zeileisen, che emerge in entrambe le epistole,¹ si collegava a un'effettiva verifica della possibilità «di stampare qualcosa in quel di Magdeburgo, poiché [il signor dottore] vuol esser riconoscente al principe»;² pur mancando un riferimento esplicito a *De minimo*, *De monade* e *De immenso*, quel «qualcosa» (*aliquid*) allude a tali opere, che all'epoca delle due lettere di Besler non erano state ultimate.³ Il filosofo era alla ricerca di un luogo tranquillo dove trattenersi per un po', per potersi così dedicare al completamento di quei difficili testi e seguirne personalmente le fasi di stampa. Probabilmente, per questo motivo Bruno evitava di parlare dei poemi pure con le persone a lui più vicine: la tipologia stessa di quei testi implicava un peculiare coinvolgimento da parte sua: un grande impegno intellettuale e di scrittura, quindi tempo e tranquillità. L'idea di trasferirsi per un periodo a Magdeburgo, come pure la decisione di recarsi poi a Francoforte nascono quasi sicuramente dall'esigenza di Bruno di ritagliarsi un periodo di maggiore tranquillità, evitando situazioni di conflitto accademico con ambienti sia filosofici che teologici. Egli è alla ricerca di un luogo dove poter sì continuare a tenere delle lezioni private, ma soprattutto di una città con efficienti officine tipografiche e con dei costi non troppo esosi.⁴

L'interesse di Bruno a voler incontrare Zeileisen, per parlare personalmente con lui di cose importanti e urgenti, si collegava verosimilmente anche ad altro, e da alcuni vaghi accenni che fa Besler nelle lettere è da supporre che si trattasse di cose delicate. Non si possono escludere anche problemi di carattere economico; è tuttavia da ritenere che una questione essenziale, per cui Bruno era interessato ad avere un colloquio con Zeileisen e semmai dei consigli da lui, riguardasse la non facile scelta da parte del filosofo di un luogo in Germania dove trasferirsi dopo l'esperienza di Helmstedt, e questo, s'intende, al di là della ipotizzata e comunque provvisoria tappa a Magdeburgo. La questione coinvolgeva, per alcuni aspetti, lo stesso Hieronymus. Come si vedrà, nella lettera del 22 aprile, e proprio nel brano tralasciato da Stölzle, è presente un accenno in tal senso significativo.

¹ «Sed de his et aliis rebus necessariis opus erit, dum et ipse aveat praesentiam vestram, vestro ipso colloquio. Faciet igitur Dominus Wolfgangus, si quam primum hic esse poterit colloquendi gratia, quod pernecessarium»; «Poterit hic Dominus Wolfgangus suum impertiri consilium, et quando et ubi nos convenire velit, desideratus scribendo explicare» (*infra*, pp. 402 e 403).

² Cfr. *infra*, p. 402.

³ Sulla base di diversi indizi, possiamo essere abbastanza sicuri di questo.

⁴ Non si può escludere, anzi si può ritenere probabile che Bruno, Besler e Zeileisen siano stati a Magdeburgo per verificare la possibilità di stampare degli scritti del filosofo, sulla base di tempi e costi dell'impresa. Sta di fatto che, se tale riscontro mai ci fu, esso non ebbe esito positivo. Sappiamo che in quel periodo a Magdeburgo erano attive le officine tipografiche di Wolfgang Kirchner, Andreas Gehne, Wilhelm Ross e Paul Donat (cfr. CHR. RESKE, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden, 2007, pp. 582-584).

Per ritornare a quanto osservavo circa la funzione di guida o di secondo padre svolta da Zeileisen nei confronti del nipote, va sottolineato che sul verso della seconda epistola di Besler, si legge: «Al reverendo, rispettabile e rinomato Wolfgang Zeyleisen esperto non mediocre dell'arte medica, mio benevolo zio che ha preso il posto del padre».¹ Anche nella lettera-delega che indirizzò a suo fratello Basilius da Padova il 9 novembre 1591 n.s. dopo aver saputo della scomparsa di Zeileisen (sappiamo che morì a Norimberga il 20 ottobre v.s., data che corrisponde al 30 ottobre secondo il calendario gregoriano), Hieronymus parla dello zio come «mio promotore degli studi» e «quasi altro padre».² Sicuramente fu proprio Zeileisen a suggerirgli di intraprendere lo studio della medicina a Jena come pure di iscriversi poi a Helmstedt, avendo studiato anche lui in entrambe le città. Hieronymus si immatricolò all'università di Jena nel 1583, mentre Wolfgang vi si era immatricolato nel 1570.³ Ho già ricordato che Besler si iscrisse all'università di Helmstedt il 19 novembre 1589, mentre suo zio, che aveva studiato per vari anni a Parigi, risulta iscritto all'*Academia Iulia* ancora nel 1587-1588.⁴ Zeileisen accompagnò poi il nipote a Padova nel luglio 1590; come ho ricordato,⁵ entrambi si immatricolarono il 10 luglio. Va però rimarcato che zio e nipote giunsero nella città veneta poco dopo l'arrivo di Daniel Rindtfleisch e Valens Acidalius i quali, partiti anch'essi da Helmstedt, si registrarono nella *Matricula nationis Germanicae artistarum* il primo luglio.⁶

In proposito, è da segnalare che nella seconda lettera di Besler c'è un interessante accenno ai «compagni» di viaggio – nel testo: «comites», comilitoni, amici⁷ – e penso sia un riferimento ad Acidalius e Rindtfleisch.⁸ Si tratta di un punto importante, in quanto significa che – seppure il ritorno

¹ *Infra*, p. 403. Sul retro della lettera del 12 aprile 1590 Besler indica Zeileisen come «suo sagacissimo zio e benefattore».

² Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 2. Cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Bd. v, cit., p. 41. Dalla lettera risulta che prima di morire Zeileisen aveva nominato erede dei suoi beni proprio Hieronymus, il quale – nell'impossibilità di raggiungere subito Norimberga – delegava il fratello Basilius per l'adempimento delle varie formalità.

³ Cfr. *Die Matrikel der Universität Jena*, Bd. I (1548 bis 1652), bearbeitet von G. Mentz in Verbindung mit R. Jauernig, Jena, 1944, pp. 19 e 373.

⁴ Vedi *supra*, p. 375, nota 2; cfr. *Album Academiae Helmstadiensis*, cit., p. 65 (è registrato come «Wolfgangus Zielesen» [sic] tra gli «Studiosi medicinae annis 1587 et 1588»).

⁵ Vedi *supra*, p. 377, nota 1.

⁶ *Matricula nationis Germanicae artistarum in Gymnasio Patavino (1553-1721)*, cit., p. 81, nn. 691-692.

⁷ *Infra*, p. 404.

⁸ Del resto, Rindtfleisch è menzionato nella lettera, in merito alla *Disputatio de somno naturali et praeter naturali* da lui difesa pubblicamente a Helmstedt il 15 aprile. Anche in altre lettere allo zio, Besler menziona Rindtfleisch che considerava un amico (vedi per es. la lettera datata Padova 27 gennaio 1591 n.s. e indirizzata sempre a Zeileisen: Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 19; cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Bd. v, cit., p. 42).

in Italia fu da Bruno deciso in seguito, e non preparato sin dall'aprile 1590 – con ogni probabilità egli cominciò a pensarci sin d'allora e ne dové parlare, almeno con Besler e lo stesso Zeileisen.¹ Di sicuro, dopo il 22 aprile 1590 v.s., il filosofo e Hieronymus si incontrarono con Zeileisen. Fallito il progetto di trasferirsi «per qualche tempo» a Magdeburgo per pubblicare i poemi latini, Bruno prenderà la decisione di recarsi a Francoforte e, ancor prima di giungervi, egli sapeva probabilmente a quale officina tipografica rivolgersi per la stampa delle sue opere. Trovato un qualche accordo tra Bruno e Zeileisen – quest'ultimo sarà stato attento anche a vigilare affinché il nipote non prendesse troppi impegni con il filosofo, e si dedicasse diligentemente agli studi medici per conseguire quanto prima il dottorato –, i tre dovettero intraprendere il viaggio assieme. Non credo però che la loro meta comune fu Francoforte, da dove zio e nipote si sarebbero poi diretti a Padova. Penso che, per tutti e tre, la meta fu inizialmente Norimberga e che da qui Bruno si diresse a Francoforte, mentre Besler e Zeileisen proseguirono verso l'Italia. Qualche mese dopo l'arrivo a Padova, Zeileisen ritornò in Germania; sembra sia stata una decisione improvvisa e non sappiamo se per motivi di salute.² Besler accompagnò lo zio per una parte del viaggio. Zeileisen si recò quasi sicuramente a Norimberga, anche se in una lettera di Hieronymus indirizzata allo zio e datata Padova, 15 novembre 1590 n.s., figura la seguente curiosa indicazione: «in / vel Noribergae, vel quovis alio loco, quo conveniri possit».³

Non sono molte le notizie che si hanno su Wolfgang Zeileisen; alcune le ho segnalate nel presente contributo.⁴ Come ho ricordato, egli viveva a Berg (il luogo, evidentemente minuscolo, non figura sulle carte geografiche) in prossimità di Barleben, ma non di rado era a Ummendorff, nella residenza dei nobili von Meyendorff. Ho in precedenza accennato a una testimonianza poetica; è a suo modo un 'ritratto': *Ad Wolfgangum Zeileisen*, poesia di

¹ Non sappiamo se Rindtfleisch, che si tratterrà a Padova fino a luglio 1593, ebbe qualche 'notizia' prima che il filosofo giungesse nella città veneta, nell'agosto 1591 (vedi *supra*, p. 377, nota 1). Sembra invece che Acidalius seppe con un certo ritardo della presenza di Bruno a Padova. Va qui ricordato che Acidalius si era trasferito a Bologna per continuare gli studi di medicina e filologia latina. In una lettera del 21 gennaio 1592, scritta appunto da Bologna e indirizzata a Michael Forgách, che si trovava a Padova – Acidalius si dice stupito che Bruno fosse ritornato in Italia. Acidalius afferma di averlo saputo da persone degne di fede, ed è chiaro che tra queste c'era il suo carissimo amico Rindtfleisch *Bucretius*, il quale – prima di Besler – aveva tra l'altro ricoperto la carica di procuratore della nazione germanica artista dell'Università di Padova. Per la lettera di Acidalius (*Epistolarum Centuria* I, Hanoviae, 1606) vedi *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., pp. CI-CII.

² Come ho indicato, Zeileisen morì a Norimberga un anno dopo: il 20 ottobre 1591 v.s.

³ Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 18, c. 1v; cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, Bd. V, cit., p. 42.

⁴ Altri materiali si potranno pubblicare in un lavoro dedicato specificamente a Zeileisen.

Acidalius che figura nel volume *Epigrammata ad Danielem Rindfleisch Bucretium*, pubblicato – e va rimarcato, in quanto l'intera vicenda appare come un intreccio di fatti e persone – a Helmstedt nel 1589.¹ Nel linguaggio colto e sibillino di Havekenthal, Zeileisen – medico, interessato all'alchimia e ad altre scienze 'curiose' – è presentato come colui che fu plasmato non invano con un cuore aureo da Giapeto, padre di Atlante e Prometeo. Zeileisen si sarebbe pienamente realizzato in virtù del proprio genio e di una vivida mente, che comportavano sete di conoscenza e desiderio di esperienze. Conseguenza, ma anche fondamento di questo, è il suo rifiuto di godere di facili e mendaci ozi, che potrebbero anche derivare dal rimanere comodamente sotto il tetto familiare. Come medicina a tale inerzia, Zeileisen ha molto viaggiato, affrontando diverse difficoltà. In effetti, è grazie al suo essere un vero cittadino del mondo, che egli può rivolgersi magnanimamente alla propria patria, favorendo lo studio di giovani dotati di un animo affine al suo.²

Dopo un ritratto poetico di Zeileisen, penso sia giusto far riferimento a dei ritratti, e in questo caso con immagine, di Hieronymus Besler, anche come omaggio all'autore delle due lettere che qui si pubblicano. Procederemo dal noto al meno noto e sconosciuto.

La FIG. 1 riproduce l'incisione in rame all'acquaforte realizzata da Peter Troschel (il nome dell'incisore si legge in basso a sinistra del ritratto).³ Con-

¹ Gli *Epigrammata* furono ristampati nella raccolta: *Poematum Jani Lernutii, Jani Gulielmi, Valentis Acidalii nova editio*, Lignicii, 1603 (la poesia *Ad Wolfgangum Zeileisen* è a pp. 314-315 di tale raccolta, cui faccio qui riferimento). Come è noto, negli *Epigrammata* figura anche una poesia *Ad Iordanum Brunum Nolanum Italum*. Cfr. A. NOWICKI, *Una poesia di Valente Acidalio "Ad Iordanum Brunum Nolanum Italum" pubblicata nel 1589*, «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche [di Napoli]», LXXXI, 1970, pp. 320-324, nonché L. DI GIAMMATTEO, *I Valentini Acidali Epigrammata: testimonianza del dibattito demonologico a Helmstedt*, «Bruniana & Campanelliana», XVII, 2011, 2, pp. 573-584.

² Questo il testo della poesia: «*Ad Wolfgangum Zeileisen. / Nec frustra tibi cor de nobiliore metallo / effinxit sollers Iapetionides. / Nam Wolfgange, quid in vulgo marcescere, lenta / et trahere in vanis otia delitiis? / Te genioque alacri et vi mentis vividae ab usque / iis annis, aliquid quis licitum est sapere: / natali procul a nido, procul ore parentum, / et cognatorum dulcibus alloquiis: / externos iuvat populos invisere, et orbis / vestigare vago pervia regna pede. / Nimirum quia te civem mundi esse sciebas; / qua pote, erat totam noscere amor patriam. / Macte o hoc animo, iuvenum cultissime! tamque / difficilis post tot dura pericla iteris, / nunc iam blanda iterum sectare umbracula Phoebi, / Pieridum inque sacro suave quiesce sinu. / Pellaeum extollant alii iuvenem: spatia orbis / pluria cui quondam perdomita esse canunt. / Quantum hoc, totum animo cepisse orbem, omniaque orbis / secum avecta cata mente tenere bona?».*

³ Per il ritratto vedi E. CANONE, «*Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum*», cit., p. 135 (in tale contributo, così come nel presente articolo, riproduco l'esemplare che si conserva nella Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, *Porträt-Sammlung*, n. d'inventario A 1475). Nella *Porträt-Sammlung* della HAB Wolfenbüttel – n. d'inventario A 1474 – si conserva anche una preziosa copia *ante litteram* dell'incisione, in cui non figura nemmeno il nome dell'incisore (in

siderando che Peter Troschel era nato a Norimberga circa nel 1620, appare inverosimile che tale ritratto sia stato eseguito quando Besler era ancora in vita,¹ nonostante l'incisore norimberghese risulti in attività già dal 1635;² penso che tale acquaforte risalga agli anni quaranta del Seicento. Posso inoltre precisare che Peter Troschel si è effettivamente basato su un precedente ritratto, molto meno conosciuto dagli studiosi ed eseguito quando Hieronymus era in vita. Pure in questo caso si tratta di un'incisione in rame, che si può vedere nella FIG. 2.³ Riguardo all'autore, solitamente viene indicato: «unbekannter Künstler». Tuttavia, da diversi elementi del disegno, ritengo si possa trattare di Johann Leypold,⁴ autore del bel ritratto di Basilius Besler (FIG. 3), eseguito nel 1612⁵ e stampato l'anno dopo nel menzionato erbario *Hortus Eystettensis*. Di sicuro, l'autore dell'incisione della FIG. 2 si è basato sul ritratto della FIG. 3: per la posizione dell'effigiato, per la presenza di un ramoscello fiorito ecc. Ancora, sempre sulla base di alcuni elementi dell'incisione – tra cui una minore morbidezza nel disegno (almeno per il volto e qualche altro particolare) nonché per lo stesso formato quadrato dell'immagine –, non si può escludere che l'autore dell'acquaforte della FIG. 2 sia il padre stesso di Peter Troschel: il già menzionato Hans Troschel il Giovane,⁶

tale esemplare le basette e la parte superiore della barba dell'effigiato appaiono più chiare). Cfr. anche *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., p. 150, scheda 221.

¹ Come si è ricordato, Hieronymus morì a Norimberga il 22 novembre 1632.

² Riguardo all'inizio dell'attività di Peter Troschel, a volte viene indicato il 1635 e altre volte il 1640 (l'artista morì dopo il 1667).

³ Di tale incisione all'acquaforte si conservano esemplari a Wolfenbüttel (Herzog August Bibliothek), Münster (Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte), Norimberga (Germanisches Nationalmuseum), Vienna (Österreichische Nationalbibliothek, 2 esemplari), ma è presumibile che ci sia qualche esemplare anche in altre raccolte. Nell'incisione – sotto il ritratto – è disegnato il rettangolo del cartiglio, ma senza alcuna iscrizione a stampa; fatto che, se si considera che manca anche il nome dell'effigiato, denota una certa incompiutezza dell'incisione. In alcuni degli esemplari che ho ricordato (HAB Wolfenbüttel; GN Nürnberg), nello spazio del cartiglio sono scritte a mano alcune notizie relative all'effigiato. Si può aggiungere che, in uno dei due esemplari dell'incisione che si conservano a Vienna, nel cartiglio figura solo: «H. Besler», mentre nell'altro talune notizie relative a Hieronymus sono scritte sotto il rettangolo del cartiglio.

⁴ Johann Leypold risulta in attività fino al 1633. Se l'autore dell'incisione della FIG. 2 è lui, si potrebbe supporre che il ritratto sia stato eseguito tra il 1631 e i primi mesi del 1632, quando Hieronymus aveva sessantacinque anni o poco più (vedi la nota 1 su questa stessa pagina).

⁵ All'epoca del ritratto, Basilius aveva quindi cinquantun anni. Mi sembra evidente che l'uomo effigiato nella FIG. 2 sia più vecchio di quello raffigurato nella FIG. 3, elemento che conferma che il ritratto di Hieronymus (il quale aveva cinque anni meno del fratello) è di diversi anni successivo a quello di Basilius.

⁶ Hans Troschel il Giovane – incisore, ma anche costruttore di strumenti scientifici, come del resto suo padre, Hans Troschel il Vecchio (1549-1612), noto artefice di orologi solari, compassi e bussole – morirà a Roma il 19 maggio 1628. Nel caso che l'autore dell'incisione (FIG. 2) sia lui, il ritratto potrebbe essere stato realizzato entro i primi mesi di tale anno o anche nel 1627.

il quale, oltre al ritratto postumo di Michael Besler (FIG. 4),¹ incise anche lo stemma della famiglia.² Con riferimento alla FIG. 1, si può osservare che Peter Troschel ha riprodotto abbastanza fedelmente il ritratto di Hieronymus della FIG. 2, pur con qualche modifica. Per es., la mano destra della persona effigiata non è appoggiata su un piano, che tra l'altro nella precedente incisione viene a costituire la cornice stessa del disegno; di conseguenza, nel ritratto eseguito da Peter Troschel, il braccio destro dell'effigiato può scendere un po', in maniera che il ramoscello fiorito non venga a coprire la parte inferiore della barba. Inoltre, per conferire maggiore ariosità e armonia alla composizione, è come se l'artista arretrasse un po' rispetto al personaggio ritratto, in modo che si dia più spazio alla parte inferiore della figura, riducendo quell'effetto un po' troppo ravvicinato della precedente incisione. Colpisce la presenza del ramoscello fiorito sia nel ritratto di Basilius (nella mano sinistra) sia in quello di Hieronymus (nella mano destra). Se il ramo sta a indicare, in generale, la professione di botanico di entrambi, nel ritratto di Hieronymus esso sembra assumere – se lo si considera nell'assieme della composizione – anche un ulteriore significato. In tal senso, va osservato che, mentre nell'incisione della FIG. 3 la mano destra di Basilius sta come sfogliando un libro (che rappresenta lo stesso erbario di cui è autore), nel ritratto di Hieronymus la mano sinistra è appoggiata a un teschio. Anche se il teschio, come simbolo, può voler riferirsi alla professione di medico dell'effigiato, esso – assieme al ramo fiorito – sembra alludere al ciclo di vita-morte, sempre che non si debba intendere tale simbolo come allusione al pensiero, da parte dello stesso effigiato, di una imminente morte.

Di un certo interesse è il nome di colui che commissionò il ritratto della FIG. 1, cioè il genero di Besler: Nicolaus Rittershausen,³ figlio di quel Konrad al quale Kaspar Schoppe indirizzò la ben nota lettera del 17 febbraio 1600 relativa al rogo di Bruno. Nell'incisione della FIG. 1 – in alto, nei due piccoli ovali – appaiono gli elementi simbolici e allegorici degli *Insignia Besleriana*: un elmo sormontato da due ali d'aquila dispiegate e un angelo inginocchiato che impugna un ramoscello, angelo che è sostenuto sulla destra da una zampa con possenti artigli.⁴ Nella cornice del ritratto si legge: «HIE-

¹ Vedi *supra*, p. 383, nota 5.

² Un esemplare degli *Insignia Besleriana* incisi da Hans Troschel il Giovane si conserva nella Graphische Sammlung del Germanisches Nationalmuseum di Norimberga (n. d'inventario MP 2111a, capsula 34); un altro esemplare dell'incisione in rame si conserva nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Una versione ancora più elaborata degli *Insignia Besleriana* – penso incisa da Johann Leybold – figura nell'*Hortus Eystettensis* (1613) in un ovale accanto a quello in cui è inserito il ritratto di Basilius Besler.

³ Cfr. *supra*, p. 381, nota 1.

⁴ Si tenga conto che, nello stemma della famiglia Besler, l'elmo e l'angelo erano in un'unica immagine. Cfr. la nota 2 su questa stessa pagina. Per una riproduzione degli *Insignia Besleriana* cfr. *Hortus Eystettensis. Zur Geschichte eines Gartens und eines Buches. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg* (28. November - 16. Dezember 1989), Katalog hg. von H.-O. Keunecke, München, 1989, p. 90.



FIG. 3. Ritratto di Basilius Besler. L'incisione in rame di Johann Leypold – eseguita nel 1612 – figura in B. BESLER, *Hortus Eystettensis*, Nürnberg, 1613.

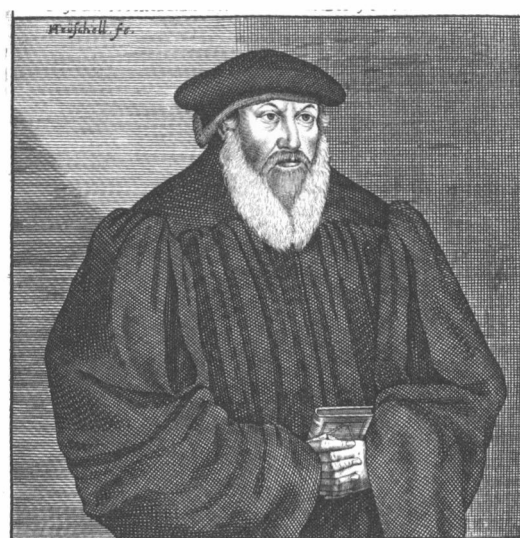


FIG. 4. Ritratto di Michael Besler. Incisione in rame di Hans Troschel.

RONYMYUS BESLER MEDICINAE RATIONALIS DOCTOR COLLEGII MEDICI SENIOR OFFICINARUM PHARMACEUTICARUM VISITATOR PERPETUUS». Più interessante è ciò che recita il cartiglio, con il richiamo agli occhi di Hieronymus, che sarebbero specchio di un animo del tutto simile a quello di suo padre Michael: «Hippocratis genium, totque inclyta dona Galeni / si fas artifices sculpere posse manus: / ipsum conspiceres BESLERUM; caetera natus / par animo patri, parque colore refert. / Miramur similes oculos! Magis inspicere pectus: / nam decor & Pallas una duobus inest». Sulla destra, in basso, si legge: «In honorem pientissimi Soceri | sui facieb. Nicolaus Rittershusius. D.». L'espressione «in onore del suo piissimo suocero» farebbe pensare che, quando Nicolaus Rittershausen dettò queste parole, Hieronymus fosse ancora vivo.¹ Inoltre, Rittershausen avrà quasi sicuramente tenuto presente l'incisione di Hans Troschel raffigurante Michael Besler, come si evince dal richiamo allo sguardo, con le sopracciglia aggrottate.²

Un altro ritratto di Hieronymus Besler (FIG. 5) è un disegno a tempera risalente agli ultimi mesi del suo soggiorno a Jena.³ Il singolare ritratto, sconosciuto, è tanto più prezioso in quanto si tratta di un foglio superstite dello *Stammbuch* di Hieronymus.⁴ Al centro del foglio appare lo stemma dei Besler che, tuttavia, viene in questo caso adattato al personaggio effigiato: sulla metà superiore domina l'elmo cui ho già fatto riferimento in merito alla FIG. 1, ma nel disegno dello *Stammbuch* sopra e sotto l'elmo – al posto delle ali dispiegate e dell'angelo inginocchiato – appare, duplicato, un sommario ritratto di Besler all'età di vent'anni. Il motto (dalla orazione di Isocrate, *A Demonico*, 5, che viene oggi ritenuta spuria) e la dedica (datata 4 giugno 1586) sono di Philipp Ludwig Preitschedl, il quale fu suo collega all'Università di Jena. Trascrivo il testo del motto e della dedica, con qualche lieve intervento: «Isocrates ad Demonicum / Virtute nulla possessio nec honestior, / nec durabilior. // Omni genere virtutum et | pietate, nec non eruditio-|ne praedito Iuveni D. Hiero-|nymo Beslero Norico, relin-|quebat haec ad p[ro]tractae no-|titiae familiaritatis memo-|riam. Philippus Ludovicus | Preitschedl Neoburgensis Je-|nae 4 Iunii A[nn]o d[omi]ni M.D.LXXXVI.». Virtù, pietà ed

¹ In questo caso, il ritratto della FIG. 2 non potrebbe essere precedente al 1630, anno in cui (almeno, così si legge in alcuni repertori) Nicolaus Rittershausen sposò la figlia di Hieronymus (cfr. *supra*, p. 381, nota 1). Si tratterebbe di una conferma che l'autore dell'incisione è Johann Leybold, essendo Hans Troschel il Giovane morto nel 1628.

² Possiamo aggiungere: uno sguardo molto diverso da quello, decisamente più mite, del ritratto di Basilius. Basta fare un semplice confronto tra le due incisioni che ritraggono Hieronymus (FIG. 1 e FIG. 2) rispetto sia all'incisione raffigurante Michael Besler (FIG. 4) sia al ritratto di Basilius (FIG. 3).

³ Come ho ricordato, Besler si era iscritto all'università di Jena nel 1583.

⁴ Stadtbibliothek Nürnberg, segn.: Will III 517. 8°, f. 20. Cfr. W. W. SCHNABEL, *Die Stammbücher und Stammbuchfragmente der Stadtbibliothek Nürnberg*, Bd. I: *Die Stammbücher des 16. und 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1995, n. 27.



FIG. 5. Ritratto di Hieronymus Besler con lo stemma della famiglia (sul foglio figura la data: 4 giugno 1586 v.s.). Tempera e inchiostro; dallo *Stammbuch* di Hieronymus Besler, Stadtbibliothek Nürnberg, segn.: Will III 517, 8°, f. 20.

erudizione, tutte buone qualità per il figlio di un discepolo di Lutero che ha comunque studiato nell'università di Melantone!

Quello dell'eredità di Besler ora a Erlangen, nonostante talune perdite (a seguito di soppressioni intenzionali o per altre ragioni), è un fondo cospicuo, che comprende lettere, quaderni di lezioni, manoscritti vari, tra cui i noti codici 493, 494 e 494^a contenenti scritti bruniani.¹ Va rilevato che gran parte dell'eredità di Hieronymus – assieme al lascito di Zeileisen – passò a suo figlio Michael Rupert Besler (1607-1661). Sino alla fine del XVIII secolo tale fondo, pur subendo delle spoliazioni forse a seguito del trasferimento di buona parte di esso nella raccolta di Christoph Jacob Trew, dovette essere quasi nella sua integrità ancora tra Norimberga e Altdorf. Una qualche dispersione ci sarà stata prima e dopo la soppressione dell'università di Altdorf (1809), che comportò il passaggio del fondo librario e di quello dei manoscritti a Erlangen. Non si può escludere che pure i manoscritti bruniani, o una parte di essi, raccolti non sappiamo quando nel codice Norov 36 della Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka di Mosca, facessero parte dell'eredità di Besler, come già supposto da Tocco e Vitelli.² Tuttavia, si possono fare pure altre ipotesi, che riguardano momenti diversi della costituzione e della 'storia' del codice.³ A ogni modo, come fu indicato dal libraio parigino

¹ Cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Bd. II: *Die lateinischen Papierhandschriften*, beschrieben von H. Fischer, Erlangen, 1936, pp. 90-93 (le pagine si riferiscono alla descrizione analitica dei codici 493, 494, 494^a; per gli altri mss. di Besler si vedano gli indici del volume, pp. 602 e 694); per il vol. V del *Katalog* cfr. *supra*, p. 385, nota 1. Riguardo all'eredità di Besler cfr. anche il vol. III del *Katalog: Die deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, neu beschrieben von O. Pültz, hg. von A. Dietzel und G. Bauer, Wiesbaden, 1973.

² F. TOCCO, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. xxxvi.

³ In merito al codice Norov 36, nel volume pubblicato nel 2000 in occasione della mostra bruniana nella Biblioteca Casanatense, ho avanzato l'ipotesi che il codice fosse stato per un periodo in possesso dell'erudito e collezionista norimberghese Christoph Gottlieb von Murr (1733-1811). Questi, che pubblicherà diversi inediti – tra l'altro le *Adnotationes* al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza nonché numerose lettere di Leibniz –, ebbe interesse nell'opera di Bruno; va ricordato che von Murr ristampò nel 1789 alcuni componimenti poetici del Nolano e aveva anche progettato una biografia del filosofo. Per quella ipotesi mi ero basato quindi su alcuni indizi e, in particolare, sull'indicazione «Collectanea partim impressa partim mss. de Jordano Bruno» presente nel catalogo di vendita della sua biblioteca: *Catalogus librorum quos Christophorus Theophilus de Murr... collegerat... vitamque... praemisit Ioannes Ferdinandus Rothius*, Norimbergae, 1811, p. 350, n. 5628 (come viene indicato sul frontespizio del *Catalogus*, l'asta ci sarebbe stata il 6 aprile 1812). Pertanto, osservavo: «Probabilmente il codice era appartenuto a Christoph Gottlieb von Murr» (*Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., *Introduzione*, p. cxviii; cfr. anche ivi, p. xlvii, nota 132). Considerazione che è ripresa testualmente – senza menzionare la fonte – dalle curatrici di BOM: «Con ogni probabilità il codice era appartenuto a Christoph Gottlieb von Murr» (*Nota ai testi*, p. xlii), e che ritorna in P. ZAMBELLI, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, cit., p. 180, nota 58: «[...] il ms. Noroff, prima posseduto a Norimberga da Christoph Gottlieb von Murr». Certo, si trattava di un'ipotesi, e speravo in una qualche conferma dalla verifica sulla grafia delle «postille non recentis-

Edwin Tross che mise in vendita il prezioso codice, sappiamo che esso fu esportato dalla Germania.¹ Non ritengo comunque che i manoscritti compresi nel codice Norov – almeno non tutti – furono portati in Germania da Besler alla sua partenza (poco dopo l'11 novembre 1591) da Padova. Con ogni probabilità alcuni manoscritti rimasero a Padova anche dopo il trasferimento di Bruno a Venezia² e, quindi, anche dopo il suo arresto. Solo in seguito quei manoscritti dovettero essere portati in Germania, per poi essere rilegati assieme – non sappiamo con precisione quando – in quello che è il codice Norov. Si può avere così una conferma del fatto che non ci sarebbe rapporto tra i manoscritti del codice Norov e quelle «scritture» del filosofo sequestrategli da Mocenigo, e da questi consegnate – anche se non è chiaro se in tutto o in parte – all'Inquisitore.³

Sempre in relazione al codice Norov, Tocco e Vitelli ricordano inoltre un'ipotesi avanzata da Wincenty Lutoslawski, il quale in un articolo del 1889 aveva descritto analiticamente il codice.⁴ Osservano i due studiosi italiani: «Il Lutoslawski (p. 571) inclina a credere che fra le carte sequestrate al Bruno dal Mocenigo, e quindi trasmesse dalla Inquisizione Veneta a Roma, vi fossero anche i trattati e gli appunti raccolti ora in questo codice, che bisognerebbe perciò ritenere furtivamente sottratto all'archivio della Inquisizione

sime, ma antiche almeno di un secolo» presenti nel codice Norov e a cui fanno riferimento Tocco e Vitelli (*I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. xxxv). Andrei Rossius, che ha potuto recentemente verificare la grafia su alcune lettere di von Murr, mi ha scritto: «purtroppo sembra impossibile che fosse lui il postillatore del manoscritto». Voglio inoltre precisare che il titolo «Collectanea partim impressa partim mss. de Jordano Bruno», che figura tra i volumi della sezione in-8° «Historia litteraria» del *Catalogus*, è seguito dall'abbreviazione «Pd.», che sta per «Pappendeckelband» (volume con piatti in cartone), mentre il codice Norov ha una legatura in pergamena. Su von Murr e la sua biblioteca cfr. R. JÜRGENSEN, *Bibliotheca Norica. Patrizier- und Gelehrtenbibliotheken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung*, Wiesbaden, 2002, 2 voll.: II, p. 1311 sgg.

¹ A. S. DE NOROFF, *Notice bibliographique sur un manuscrit autographe des oeuvres inédites de Giorano Bruno Nolano* [1868]; cito dalla ristampa dell'opuscolo di Abraham Norov in D. BERTI, *Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola*, Roma, 1880, p. 112, nota 3. Per delle precisazioni relative a Tross e alla vendita del codice vedi l'articolo di Andrei Rossius pubblicato nel presente fascicolo di «Bruniana & Campanelliana».

² Nel marzo del 1592, nella casa di Giovanni Mocenigo, situata in contrada San Samuele.

³ Tale ambiguità risulta dagli stessi documenti processuali. Riguardo a tali «scritture, libri et altre robbe» vedi FIRPO, *Processo*, doc. 1, p. 145; doc. 2, pp. 146-147; doc. 16, p. 193; doc. 51, p. 286.

⁴ W. LUTOSLAWSKY, *Jordani Bruni Nolani Opera inedita, manu propria scripta*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», II, 1889, pp. 526-571. Tocco e Vitelli dichiarano di essersi basati su tale descrizione. È opportuno qui riportare quanto da loro puntualizzato in merito all'edizione delle opere inedite di Bruno: «Noi abbiamo adoperata la fotografia trasmessaci dal Ministero della pubblica istruzione, né mai vedemmo l'originale; ci riferiamo quindi alla eccellente descrizione del Lutoslawski per tutto quello che o non è necessario qui riprodurre, o non può essere esattamente descritto senza l'ispezione dell'originale» (F. Tocco, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. xvii).

Romana».¹ Ipotesi che, a ragione, Tocco e Vitelli ritengono vada incontro a diverse difficoltà, e ne elencano alcune. Tuttavia, gli studiosi italiani – così come, prima di loro, lo stesso Lutoslawski – non considerano un'altra possibilità: che cioè non il codice, nella sua attuale costituzione, ma solo alcuni manoscritti in esso contenuti furono tra quelle scritture consegnate all'Inquisitore veneto, trasmesse poi a Roma e qui ben presto trafugate. Naturalmente, per andare oltre il livello di ipotesi, sono necessarie numerose ricerche e anche un po' di fortuna. Vorrei concludere menzionando un documento che né Lutoslawski né Tocco e Vitelli conobbero, il *Sommario* del processo bruniano che, come è noto, fu pubblicato da Angelo Mercati solo nel 1942. Nella sezione intitolata *Circa arte divinatoriam* (§ 196), con riferimento specifico al *De sigillis Hermetis, Ptolemei et aliorum*, si legge: «In decimo quinto Constituto² interrogatus a quo habuerit librum signatum cum littera A. [...]».³ Bisogna chiedersi come intendere quel *signatum*: il 'libro' – e su quello che si presume il foglio che avvolgeva il manoscritto – fu contrassegnato (marcato) con una *littera A* durante il processo⁴ o tale lettera era presente già sulla legatura del manoscritto? C'è forse un rapporto tra quella *littera A* e la grande A in carattere gotico (un capolettera in rosso) che figura sulla legatura pergameneacea del codice Norov?⁵ Solo coincidenze...

¹ Ivi, p. xxxiv. La p. 571 si riferisce chiaramente al contributo di Lutoslawski che ho citato nella precedente nota.

² Nel corso del 1594.

³ A. MERCATI, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942, p. 100 (cfr. anche la nota 7, ivi, pp. 100-101); FIRPO, *Processo*, doc. 51, p. 286.

⁴ Con riferimento al citato passo del *Sommario*, Alain Segonds scrive: «L'Inquisition marque d'une lettre capitale les documents allégués à un dossier» (BOEUC, *Documents*, I. *Le procès*, p. 613, nota 6).

⁵ Sappiamo che per tale legatura fu utilizzato un foglio in pergamena proveniente da un codice liturgico probabilmente di fine Quattrocento.

Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Briefsammlung Trew: *Besler, Hieronymus*, n. 16.¹

La domenica delle Palme del 1590 (12 aprile v.s.) Hieronymus Besler, da Helmstedt, scrive allo zio Wolfgang Zeileisen, il quale abita a Berg nelle vicinanze di Barleben, non distante da Magdeburgo. Tuttavia, quel giorno Zeileisen è a Ummendorff, nella residenza del nobile Gebhard von Meyendorff.

Ornatissimo atque doctissimo viro Wolfgango Zeileisen, Medicinae arti dedito, ut peritissimo Domino Avunculo et fautori suo ad manus proprias dandae hae literae. Ummendorff.²

Etsi³ mi Domine Wolfgange prestitueram brevi singularem tabellarium versus Bergam⁴ ablegare propter plurimas causas, inprimis Domini Doctoris⁵ in tempore certe accepi litteras, quibus quidem perlubens obtemperassem si occasio data fuisset, verum; neque Pharmacopolae neque alius copia data et neque inter septimanam dabitur, Hamburgum enim iturus hodie Pharmacopaei, lanionis bovi abilis, rectius propter agros suos colendos nulli iam servit currus. Cras Deo volente die Lunae⁶ Dominus Doctor valedicet Academiae abiturus fortassis tertia post die.⁷ Praeterita septimana fui cum Domino Doctore Wolffenbüttel propter donum 50 fl. a principe nuper Helmstadium peragrante datum accipiendum, res mira et improvisa;⁸ die Veneris elapsa fuit in disputatione Heidenreichs⁹ bene tractans ipsos. Ad studia vero

¹ Cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Bd. v: *Die Briefsammlung des Nürnberger Arztes Chr. J. Trew (1695-1769)*, cit., p. 42. Le lettere 16-21 del fondo epistolare di Hieronymus Besler conservate presso la Universitätsbibliothek di Erlangen sono indirizzate a Wolfgang Zeileisen, zio materno di Hieronymus. La lettera n. 16 è un solo foglio, sul cui verso è indicato l'indirizzo. Sulle due lettere qui pubblicate (nn. 16-17), segnalate per la prima volta da Remigius Stölzle in un articolo del 1890, vedi *supra*, pp. 385-386 e le note rispettive. (Preciso che, nella trascrizione, ho sciolto le abbreviazioni e ho sostituito la i alla j).

² Il testo da *Ornatissimo* a *Ummendorff* figura sul verso della lettera.

³ Sulla sinistra, prima di «Etsi», c'è una «S». La medesima lettera puntata figura anche all'inizio della lettera n. 17 (prima prima di «Cum») così come in altre epistole di Besler (sta forse per «Salutat»?).

⁴ Come si è detto, Zeileisen abitava a Berg nelle vicinanze di Barleben, non distante da Magdeburgo.

⁵ In questa lettera, come pure nella successiva (*infra*, pp. 403-404), *Dominus Doctor* indica Bruno.

⁶ Lunedì 13 aprile.

⁷ La partenza da Helmstedt sarà però rinviata, come si evince dalla successiva lettera di Besler del 22 aprile.

⁸ Bruno avrà forse incontrato il duca Enrico Giulio il 2 aprile a Helmstedt (vedi *supra*, p. 384, nota 3). Bruno e Besler saranno quindi stati a Wolfenbüttel, per ritirare il donativo di 50 fiorini, tra lunedì 6 e giovedì 9 aprile.

⁹ Venerdì 10 aprile Bruno partecipò a una disputa difesa dal teologo Johannes Heidenreich.

quod attinet, pergit certe sedulus, describendum denuo accepi ab eo novum tractatum de arte inventiva,¹ immoratur in arte medica iam Lullii arte,² ma nel testo ad imagines quod attinet de quibus plurima dixerat,³ est venturus his absolutis, quas quidem et pro se mea littera scriptas ut habeat saepius meminit. Si datur occasio loco illo Magdeburgi imprimendi aliquid, quia gratus esse vult principi, aliquandiu ibi commorabitur.⁴ Sed de his et aliis rebus necessariis opus erit, dum et ipse aveat praesentiam vestram, vestro ipso colloquio. Faciet igitur Dominus Wolfgangus, si quam primum hic esse poterit colloquendi gratia, quod pernecessarium. Caetera oretenus ut agantur igitur differam.

Datae ex maturante calamo Helmstadii in ipso die Palmarum mane.⁵
Valeas mi Domine Avuncule mei memor.

Ex animo syncere deditissimus
Hieronymus Beslerus.

Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 17.⁶

Mercoledì 22 aprile v.s., cioè il mercoledì dopo Pasqua, Hieronymus Besler, da Helmstedt, scrive nuovamente allo zio Wolfgang Zeileisen. A differenza della lettera del 12 aprile, questa del 22 indica sul verso: «Berg presso Barleben», dove lo zio abitava, anche se la precisazione: «Attualmente a Berg» fa pensare che Zeileisen si recasse spesso a Ummendorf (vedi l'intestazione della lettera del 12 aprile). Sem-

Si tratta della *Disputatio de norma et fundamento fidei...*, Helmstadii, 1590 (vedi *supra*, p. 387, nota 3).

¹ Si riferisce alla *Lampas trigina statuarum*. Bruno aveva composto l'opera già nel 1587, durante il suo soggiorno a Wittenberg (il ms. di tale redazione si conserva nella Staats- und Stadtbibliothek di Augsburg). Il riferimento della lettera è quindi da intendersi in relazione a una programmata revisione del testo da parte del filosofo. Besler ricopiò il testo a Padova dal 1 settembre al 22 ottobre 1591; tale redazione si conserva nel codice Norov 36 della Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka di Mosca (vedi *supra*, p. 377, nota 1). L'opera fu edita solo nel 1891, nel vol. III degli *Opera latine conscripta*.

² Allusione alla *Medicina Lulliana*, opera anch'essa conservata nel codice Norov e pubblicata solo nel 1891. Riguardo a tale passaggio della lettera, in F. TOCCO, G. VITELLI, *I manoscritti delle opere latine del Bruno* cit., p. xxv, si osserva: «sarà da correggere 'iuxta Lullii artem'». Nell'originale è così come già trascritto da Stölzle.

³ Besler si riferisce al *De imaginum compositione*, opera che Bruno pubblicherà a Francoforte nel 1591 (nello stesso anno, e sempre nell'officina tipografica di Johann Wechel, veranno alla luce i due volumi contenenti il *De minimo* e il *De monade-De immenso*).

⁴ Cfr. *supra*, p. 388.

⁵ Il 12 aprile 1590 v.s. Cfr. *supra*, p. 385.

⁶ Cfr. *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Bd. v: *Die Briefsammlung des Nürnberger Arztes Chr. J. Trew (1695-1769)*, cit., p. 42. Vedi *supra*, p. 401, nota 1. Anche la lettera n. 17 è un solo foglio, sul cui verso è indicato l'indirizzo.

pre in merito all'indirizzo, sulla base della puntualizzazione «nella casa che si trova verso Alvensleben», si evince che Berg non era un posto tanto noto, forse perché si trattava di poche case.

Dem Erbarn, Achtbarn, und Namhafften Wolffgang Zeyleisen artis medicae haud vulgariter perito, meinem günstigen Oheim Vatern-Zuerlingen. Jizo zuo Berga bey Barleben uff dem Hauß daß zu Alvenßleben¹ zuerliegt.²

Cum³ praeter expectationem, mi domine Avuncule Wolfgange, diutius Dominus Doctor hic commorari cogatur, propter defectum curruum, et nimium iniquumque petentis locantis, ne frustra Magdeburgi Dominus Avunculus nos quaerat, hisce litteris significare necessarium fuit, expectamus cras currum illius Osterrochs,⁴ qui vehit Doctorem Horstium Jurisconsultum,⁵ valde tamen dubium an rediturus, fuerunt qui Magdeburgum verherent alii cives ibidem, quibus, cum tantundem peterent ac qui Helmsteti cives essent, dare, ut maxime iniquum, recusavit Dominus Doctor expendere. Lanio quaerebat $\frac{3}{4}$ taleri vel 15 groschen misnicos et meridie et vesperti et meridie sequenti in redeundo victum pro, ut iniustissima ita pessima,⁶ equis, et res per Deum.⁷ Poterit hic Dominus Wolfgangus suum impertiri consilium, et quando et ubi nos convenire velit, desideratus scribendo explicare.

Novi nihil nisi cum hisce diebus praeterirem aedes Goldsteinii vocavit me Gebhardus⁸ quaerens ubi iam esset meus Avunculus, addendo quod certo audiverit⁹ nobilem a Meiendorf¹⁰ mortuum, cui ego ut harum rerum nescius respondebam me non credere cum ante diem Te cum eius curru pro-

¹ Va precisato che Alvensleben è oggi parte di Bebertal.

² Il testo da *Dem Erbarn* a *zuerliegt* figura sul verso della lettera.

³ Vedi *supra*, p. 401, nota 3.

⁴ Si tratta con ogni probabilità di un nome, forse polacco: Osterog, Ostroróg o qualcosa di simile.

⁵ Dethard Horst (1548-1618), professore di diritto all'*Academia Iulia* di Helmstedt.

⁶ *ut iniustissima ita pessima*, è stato aggiunto da Besler in margine.

⁷ Si riferisce alla mancia richiesta dal *lanio* (lo stesso 'macellaio/tagliagole' che affittava la sua carrozza a cui si allude nella lettera precedente); oltre alla cifra eccessiva per il viaggio e altre pretese: «chiedeva $\frac{3}{4}$ di tallero o 15 grossi di Meißen, e vitto per i cavalli a mezzogiorno e alla sera, e anche per il ritorno, il mezzogiorno successivo».

⁸ Besler si riferisce a Johann Gebhard Goldstein.

⁹ Nel ms. segue una parola cancellata. Sembra *Gebhardum*.

¹⁰ Si tratta di Gebhard von Meyendorff (1560-1623), figlio del più noto Andreas (1522-1583). I von Meyendorff avevano un castello a Ummendorf. Vedi la precisazione in cima alla presente lettera nonché l'epistola di Besler del 12 aprile, dalla quale risulta che Zeileisen si trovava quel giorno proprio nella residenza di Gebhard von Meyendorff.

fectum scirem,¹ ille iterando, dixit Er ist all tod; a Wolffheil² audiui illud ipsis in Quedlinburgo esse indicatum nihil tamen hic in civitate audiui de eius morte.

Rindfleisch³ defendit theses publice de somno naturali et praeternaturali,⁴ praeside Doctore Bökelio⁵ 15 Aprilis: rediit nobilis Hamburgum,⁶ comites sequenti septimana ut audio versus Italiam erunt.⁷ Nisi ni dubio nostri abitus fuissem opponere aliquid conatus essem interitus illa abitus procrastinatione.

Tabellario praesenti nullas dedi pecunias, redeunti dabo.⁸

Praeterea nihil nisi quod maxime faciundum sit ut significatus, intelligam. Bene et feliciter igitur hisce valeat Dominus Avunculus, mei memor.

Datae ex maturante stilo Anno 1590

A festo paschatos die Mercurii.⁹ Helmsteti.

Domini Avunculi Wolfgangi
deditissimus Hieronymus Beslerus.

¹ Quindi, il giorno prima di aver incontrato Johann Gebhard Goldstein, Hieronymus sapeva che Zeileisen sarebbe partito da Ummendorf per ritornare a Berg.

² Si dovrebbe trattare di un nome di persona.

³ Daniel Rindtfleisch (1562-1621).

⁴ Vedi *Disputatio de somno naturali et praeter naturali: sive affectibus frigidis cerebri reliquis, sopore, cataphora, lethargo, caro, stupore, catalepsi, catocho. Praeside... Iohanne Bockelio, medicinae doctore, eiusdemque in incluta Iulia professore ordinario, publice 15. Aprilis... solitis tueri conabitur Daniel Rindtfleisch Vratisl., Helmaestadii, 1590* (nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel si conservano due copie della *Disputatio*).

⁵ Johann Böckel, cioè Jan van Boeckel. Nato ad Antwerpen nel 1535 e morto ad Hamburg nel 1605, Böckel ebbe nel 1575 la prima cattedra di medicina a Helmstedt.

⁶ Si riferisce sempre a Johann Böckel.

⁷ *comites... versus Italiam erunt*: ritengo si alluda a Daniel Rindtfleisch e Valens Acidalius (vedi *supra*, pp. 389-390).

⁸ Significa che si aspetta del denaro da suo zio per pagare poi il messo.

⁹ Il 22 aprile v.s. Al posto di *Mercurii* nel manoscritto c'è il simbolo del pianeta: ☿.

NUOVI DOCUMENTI SU TEOFILO DA VAIRANO

CANDIDA CARELLA

SUMMARY

This article explores new accounts of the intellectual and didactic activity of Teofilo da Vairano towards the end of his sojourn in Rome (1575-1576). These accounts, given by Teofilo himself and by a well-known student of his, Ascanio Colonna, give a definite answer to the question on the Augustinian's name (*Theophilus de Vairano Neapolitanus*) and shed light on Teofilo's cultural and didactic efforts during the jubilee year of 1575. That year, Teofilo established himself as a promoter of an academy of philosophy and theology. The article also offers insights into Bruno's very short stay in Rome in the winter of 1576, the presence of his teacher Teofilo in the same city at the same time, and the proximity between the convent of Santa Maria Sopra Minerva, where Bruno resided, and one of the locations where Teofilo taught *quotidie*, the halls of the 'Sapienza' situated a couple of hundred metres away from the Minerva, in the district of Sant'Eustachio.

SU Teofilo da Vairano,¹ uno dei maestri della giovinezza di Giordano Bruno – l'unico a cui il filosofo negli anni della maturità abbia riconosciuto lo statuto di *maestro*² – in molti abbiamo espresso l'auspicio che si avviassero delle ricerche originali, volte ad ampliare le conoscenze in nostro possesso sul fedele relatore della *Nolana filosofia*.³

Riflettendo sui possibili percorsi di ricerca e tenendo conto proprio del ruolo di *maestro* di filosofia che Teofilo svolse a Roma (dal 1569 al 1576), e in

candida.carella@uniroma1.it

¹ Su Teofilo da Vairano si veda C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, «Bruniana & Campanelliana», 1, 1995, 1-2, pp. 65-82. Per il *De gratia*, unico testo a oggi disponibile di Teofilo, si veda in questo fascicolo il contributo di David Ragazzoni, *infra*, p. 559 sgg.

² Com'è noto, due sono i contesti in cui dai documenti bruniani emerge una testimonianza su Teofilo: la prima mediata da un importante interlocutore, il bibliotecario dell'abbazia di Saint Victor a Parigi, Guillaume Cotin, che trascrive nel suo *Journal* le confidenze di Bruno, e al quale Bruno avrebbe indicato Teofilo come «le principal maystre» in filosofia (Parigi, 7 dicembre 1586; *Doc. Parigini*, II, in *Documenti*, p. 40), e l'altra *ex ore* dello stesso Giordano, registrata dal cancelliere dell'Inquisizione Veneta nel primo costituito (Venezia, 26 maggio 1592; *Doc. Veneti*, VIII, *Documenti*, p. 79; FIRPO, *Processo*, doc. 9, p. 156).

³ Se ve ne fosse bisogno, ricordo le parole di Michele Ciliberto dell'ormai lontano 1999: «Dopo l'importante 'nota' di Candida Carella, continuiamo a essere poco informati intorno all'agostiniano Teofilo da Vairano» (M. CILIBERTO, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999, p. 314).

particolar modo del fatto che tra gli allievi dell'agostiniano vi era un rampollo di casa Colonna, il giovane Ascanio, ho orientato la ricerca nelle carte della famiglia romana. Quindi, tra i codici colonnesi confluiti nel fondo Barberini della Biblioteca Vaticana, nonché tra i documenti conservati nell'Archivio Colonna di Subiaco e gli archivi palermitani, dove i Colonna ebbero il vicereame e dove Teofilo morì nell'aprile del 1578.

Al primo avvio, questa ipotesi di ricerca ha dato dei frutti. Certo le nuove testimonianze rinvenute sono parziali, tutte da approfondire, contestualizzare, ma meritano di esser segnalate; le due più rilevanti le anticipo brevemente nell'ordine in cui le ho trattate. La prima riguarda le *theses* filosofiche, discusse nell'aprile del 1576 dal giovanissimo Ascanio Colonna nella casa paterna in Roma. In un codice Vaticano è conservata memoria della discussione delle *theses* e padre Teofilo è indicato come il maestro che ha presieduto alla pubblica disputa. La seconda riguarda un'iniziativa culturale di cui Teofilo si rese protagonista: siamo sempre a Roma, nell'anno giubilare 1575. Esattamente il 15 di maggio del 1575, venne istituita l'Accademia Romana degli Ardenti, con la promulgazione delle *Constitutiones* la cui paternità è di Teofilo. L'Accademia, che doveva tenere le sue adunanze in 'Sapienza', riguardava tre diverse discipline: la logica, la filosofia naturale e la medicina. Un'altra accademia doveva forse correre parallela all'Accademia di studi filosofici, quella di studi teologici; vedremo in seguito di cosa si tratti.

LO STATUS QUAESTIONIS

Su Teofilo, oltre alla testimonianza di Bruno, abbiamo le informazioni provenienti dai *Registri* del generalato di cui si era servito Vincenzo Spampinato, il quale dava notizia di alcune tappe essenziali della vita di Teofilo: della sua assegnazione allo studio agostiniano di Napoli (1558), del conseguimento del titolo di *lector* e *magister Studii* (1562), del baccellierato (1563) e del titolo di maestro in *Sacra pagina* (1565), della carica di *regens* coperta presso lo Studio agostiniano di Firenze (1566).¹ Accanto ai *Registri* agostiniani le più antiche testimonianze degli storici dell'Ordine, i quali potendo usufruire di notizie e fonti oggi non più disponibili ci informano dell'improvvisa morte palermitana di Teofilo, nell'aprile del 1578:

Diem supremum anno 1578. mense Aprili clausit in Sicilia; die enim 3 Maij eius anni sic in registris habetur: "Vicario nostro in Sicilia scripsimus condolentes de obitu M. Theophili de Vairano, viri in utraque philosophia, divina scilicet, & humana, eruditissimi, & exercitatissimi".²

¹ Indicazioni tratte da SPAMPANATO, *Vita*, pp. 97-99, e da me riportate in *Tra i maestri di Giordano Bruno*, cit., pp. 67-68, 70-71.

² T. DE HERRERA, *Alphabetum Augustinianum*, Madrid, 1644; rist. anast.: Roma, Istituto Patristico Agostiniano, 1990, p. 461.

Gli storici agostiniani ci informavano pure che Teofilo aveva insegnato con successo nello Studio romano e che, da Roma, Teofilo si era allontanato per seguire Ascanio Colonna, un suo giovane allievo; la meta era Palermo:

nec non M. Antonio Columnae, Siciliae Proregi, a quo in illam insulam vocatus, ut Ascanio filio, futuro postmodum cardinali, in eam philosophiae partem, quae circa naturae obscuritatem, et disserendi utilitatem versatur, fuit praeceptor et doctor.¹

Spampanato faceva sue tali notizie:

Il principe Marco Antonio Colonna [...] prese in casa fra Teofilo che aveva lasciato intanto la cattedra alla Sapienza [...] ed eletto poi da Filippo II viceré di Sicilia, lo condusse seco.²

Nel mio articolo del 1995, potendo contare sulle preziose informazioni fornite dai *Rotuli* della 'Sapienza',³ indicavo gli anni della didattica romana: dal 1569-1570 al 1575-1576, e correggevo la destinazione di Teofilo, all'atto di lasciare Roma e la 'Sapienza', non Palermo, ma la Spagna:

modo ad exercendum ingenium illustrissimi d. Ascanii Columnae conductus petit Hispaniam.⁴

Tale radicale cambiamento nella vita di Teofilo avvenne nel settembre del 1576, quando i Colonna si mossero verso la Spagna; Marco Antonio il Grande (1535-1584) portava con sé il figlio Fabrizio per presentarlo a corte, e il giovane Ascanio per fargli completare gli studi.⁵

Avevo accolto però senza alcuna riserva, e me ne scuso, l'indicazione di Spampanato e degli storici dell'Ordine, secondo la quale, Teofilo avrebbe seguito Marco Antonio Colonna a Palermo nell'aprile del 1577, all'atto dell'in-

¹ D. A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana. Cum notis biographicis scriptores Itali*, Firenze, 1929-1938, 4 voll.: IV, p. 37.

² SPAMPANATO, *Vita*, pp. 101-102.

³ Fonti fondamentali, anche perché per gli anni di Teofilo abbiamo la testimonianza del solertissimo arcibidello Lorenzani; cfr. *I maestri della Sapienza di Roma. Dal 1514 al 1787: i Rotuli e altre fonti*, a cura di E. Conte, Roma, 1991, 2 voll.: II, *ad indicem*. Devo segnalare una svista, del tutto comprensibile in un lavoro di tale vastità: il *Theophilus*, maestro di teologia del 1549, è ovviamente altra persona.

⁴ Cfr. *I maestri della Sapienza di Roma*, cit., p. 100, e C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno*, cit., p. 74.

⁵ «Mi sono risoluto di venirmene et menar con me Ascanio et Fabritio. Fabritio perché conosca il Padrone <Re Filippo II> Ascanio per il medesimo et perché resti ad uno di codesti studi [...] le ragioni che mi muovono a menar Ascanio sono facilitar il carico, lasciando un figlio in Spagna. Et poi che da questi preti non si può sperar niente, incaminar la sua grandezza con la calda protettione del Re, et dar color dell'andata, che non para che si vada per solo carico». Marco Antonio scriveva così al suo segretario a Madrid, spiegando le ragioni, reali, del suo viaggio e gli escamotage per non farlo apparire troppo legato a finalità politiche. La lettera, datata Paliano, 21 agosto 1576, è già segnalata e parzialmente trascritta in N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, Roma, Salerno editrice, 2003, p. 208.

sediamento di quest'ultimo come Viceré, come se il viaggio in Spagna fosse stato un viaggio di piacere.¹

Sarebbe bastato considerare che Marco Antonio Colonna, nella primavera del 1577, aveva fatto ritorno a Roma dalla Spagna, dove aveva lasciato Ascanio a studiare. Il nobile, «stracco e fastidito» dal viaggio,² era rientrato senza aver ottenuto da Filippo II una risposta in merito al Vicereame di Sicilia; a Roma si era riposato in attesa di notizie da Madrid. Solo in seguito gli sarebbe stata comunicata la notizia del 'carico' del Vicereame e, il 23 aprile, si sarebbe mosso alla volta di Palermo con il suo seguito trionfale.³ O, più semplicemente, sarebbe bastato considerare che Teofilo era stato preso a servizio perché seguisse Ascanio negli studi di filosofia⁴ e, a latere, anche solo constatare quanto fosse a dir poco marginale l'interesse di Marco Antonio per gli studi filosofici.⁵

A Palermo, Teofilo dovette recarsi solo dopo aver portato a termine il suo

¹ C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno*, cit. p. 75.

² N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, cit., p. 209.

³ La città avrebbe accolto malvolentieri e con sospetto il Colonna: il vicereame gli sarebbe costato la morte del primogenito Fabrizio (nel 1581) e la rovina politica. Marco Antonio, accusato dagli Inquisitori di volersi fare 'Re di Sicilia', inviso a buona parte della nobiltà, finì col dover rispondere di accuse gravissime; onere dal quale lo sottrasse la morte, occorsa mentre si recava in Spagna a discolarsi davanti allo stesso Re. Ancor oggi a Palermo si percepisce quanto Colonna sia stato mal giudicato come Viceré, una sorta di *damnatio* che sembra aver contagiato anche la memoria archivistica. Come ricorda la biografia del Colonna, nel pur copioso carteggio vi è una vistosa lacuna temporale che copre quasi interamente il periodo del Vicereame; la distruzione dei documenti fu voluta dallo stesso Colonna; cfr. N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, cit., pp. 11-12. A Marco Antonio Colonna vennero attribuiti delitti gravissimi; in particolare, i fatti di sangue legati alla relazione amorosa con la giovanissima Eufrosina Valdaura, alla quale il Viceré avrebbe fatto assassinare marito e suocero per aver libero campo. «Non vi è dubbio che la Gran Corte, capeggiata dal Colonna, si trasformò in un centro di potere di stampo tipicamente mafioso»: così giudica Pietro Burgarella il sistema di potere messo in piedi a Palermo dal Viceré Colonna, nel ricostruire la biografia del personaggio a egli più vicino, il presidente del tribunale della Regia Gran Corte, Luca Cifuentes de Heredia (*Dizionario Biografico degli Italiani*, xxv, Roma, 1981, pp. 472-477: 476).

⁴ C'è una nota di pagamento per Teofilo dell'ottobre del 1576, in quanto preso a servizio al seguito di Ascanio Colonna: «et scudi 40 al padre Theofilo Aretino perche in detto tempo venne al detto servitio sono per a ben conto di lor provisione» (Subiaco, Archivio Colonna, I.B.1, c. 89).

⁵ Anche l'immagine 'romantica' di un Marco Antonio sensibile alla cultura filosofica (cfr. C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno*, cit., pp. 74-75) va drasticamente ridimensionata. Un ritratto più realistico del Viceré lo mostra intento altrove: «Uomo molto passionale e vendicativo, che non perdonava mai, neppure le offese lievi, fino a quando non aveva sfogato la sua ira distruggendo coloro che lo avevano irritato, e che così faceva molto caso al fatto che qualcuno dicesse male di lui, e cercava una forma vera o scenografica per rovinarlo, ed egli stesso in simili occasioni [era] accuratissimo inquisitore e procurava con molta veemenza e attenzione di verificare [le dicerie sul proprio conto] come meglio poteva». È il segretario Pedro de Cisneros a parlare. La testimonianza è riportata, tradotta in italiano, in N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, cit., p. 328.

munus di maestro di filosofia nei confronti di Ascanio; *munus* per il quale Teofilo si era congedato da Roma, dalla sua cattedra in 'Sapienza' e dalla sua accademia degli Ardenti. Ascanio si sarebbe laureato *in artibus et philosophia* il 15 ottobre 1577, conseguendo i gradi accademici nell'*Academia Complutense* di Madrid, nel «Theatro Publico Collegij Sancti Ildefonsi». ¹ Ritengo che solo dopo il conseguimento del baccalaureato *in artibus et philosophia* da parte di Ascanio, il compito di Teofilo poteva dirsi espletato; gli storici dell'Ordine ricordano infatti che Teofilo era stato chiamato per insegnare ad Ascanio solo la filosofia naturale e la dialettica e non la teologia:

in eam philosophiae partem quae circa naturae obscuritatem & disserendi subtilitatem versatur. ²

Non saprei dire quanto il viaggio a Palermo sia dipeso dalla volontà di Teofilo, o piuttosto dall'autorità del Colonna e dalla familiarità di quest'ultimo con il generale dell'Ordine, Taddeo da Perugia. In una lettera di Marco Antonio al figlio Ascanio – Marco Antonio era a Palermo, Ascanio a Salamanca – il Viceré avvertiva il figlio che padre Teofilo si trovava a Palermo presso di lui e che lo avrebbe trattato con riguardo: «Il padre Teofilo è qua et ancor Alfonso a tutti trattarò benissimo [...]». ³ Era il 4 di Aprile del 1578: Teofilo sarebbe morto di lì a pochi giorni. Questo riferimento a Teofilo, l'unico che ho al momento rinvenuto, scritto a margine della lettera ad Ascanio, mi sembra avvalorare l'ipotesi che il maestro fosse giunto a Palermo da poco e che della notizia il Viceré stesse mettendo a parte il figlio lontano.

Daterei il soggiorno spagnolo di Teofilo tra il settembre del 1576 e la metà di ottobre del 1577, se non oltre. Fino a quando cioè Ascanio discusse le tesi filosofiche davanti a un *parterre* di *viri* illustri: il rettore dell'università, il nunzio pontificio, il decano della facoltà delle arti, due bidelli e il maestro di cerimonie. Una *performance* che può dar ragione – vista la giovane età dell'allievo, soli diciassette anni, e il breve lasso di tempo trascorso per conseguire il baccellierato, un solo anno – del ruolo di maestro per cui Teofilo era stato prescelto.

Per il soggiorno palermitano, a oggi, oltre alla notizia della morte, abbiamo come unica data, a far fede della presenza di Teofilo, il 4 aprile 1578.

Per chiudere questo bilancio sulle fonti, confermo che sui *Registri* ⁴ di

¹ Subiaco, Archivio Colonna, III. B.B., 39, 21. L'Archivio Colonna, conservato per secoli nel Palazzo dei Colonna in piazza SS. Apostoli di Roma, è oggi custodito a Subiaco, nel Monastero benedettino di Santa Scolastica. Ringrazio padre Romano per la sua cortese accoglienza e il signor Elia Mariano per le riproduzioni che mi ha inviato.

² J. PAMPHILUS, *Chronica ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini*, Roma, ex typographia Georgii Ferrarii. 1581, p. 131.

³ Subiaco, Archivio Colonna, Lettere di Marco Antonio il Grande – 1578, II. C.D., busta 81, lettera 5. Nota su margine sinistro.

⁴ Molti registri dell'ordine sono stati dati alle stampe, ultimo in ordine di tempo: *Thaddei*

Taddeo Guidelli da Perugia e sui *Libri Viatorum*,¹ aveva ragione Vincenzo Spanpanato: una serie di vuoti archivistici, che corrispondono agli ultimi anni di vita di Teofilo, impediscono di trovare nelle fonti dell'Ordine un riscontro di questi eventi.² Nei *Registri* agostiniani vi è però traccia di un contatto tra Taddeo da Perugia e il *templum panormitanum* che accolse le spoglie di Teofilo – la chiesa di Sant'Agostino a Palermo. A un anno dalla morte del maestro, Taddeo da Perugia sollecitava un rimborso da parte del reggente palermitano: «[...] Regenti Pannormitano respondimus omnino curaret pecuniam nobis debitam a magistro Theophilo Neapolitano defuncto nobis restitui et bona fratris Simeonis Lusitani interfecti nobis consignari, demptis sacris». ³ Com'è noto i *Registri* documentano pure la familiarità del generale dell'ordine agostiniano, Taddeo Guidelli da Perugia, con Marco Antonio il Grande, confermata anche durante il vicereame a Palermo.⁴

TEOFILO E I COLONNA

Bruno non è stato l'unico a riconoscere a padre Teofilo il merito della bontà del suo magistero; le lezioni di metafisica gli avrebbero infatti procurato fama nello Studio pubblico della Città Eterna. Per Teofilo l'insegnamento della filosofia sembra assumere a Roma i contorni di una passione militante: più lezioni per più discipline (metafisica, filosofia della natura, logica), impartite ogni giorno per più ore al giorno, come raccontano le carte della 'Sapienza',⁵ fuori e dentro le aule pubbliche. Un risultato per il quale ne-

Perusini, o.s.a., Registrum Generalatus, iv, 1574-1576, quod edendum curavit C. Castellani, Romae, Institutum Historicum Augustinianum, 2011.

¹ Ultimo a essere edito: *Thaddaei Perusini, o.s.a. Registrum viatorium 1577-1581, quod edendum curavit C. Castellani, Romae, Institutum Historicum Augustinianum, 2007.*

² Nel *Registro* segnato Dd 38 (AGA), che copre gli anni dal 1577 al 1581, c'è un rinvio per il periodo ottobre 1577-ottobre 1578 a un altro registro: «Reliqua sequentium mensium require in Libro magno Registri quinti» (c. 29r). Neanche a dirlo il registro in questione è mancante ed è smarrito pure il Registro cronologicamente successivo ai documenti editi dalla Castellani nel 2011, che si fermano all'aprile del 1576. Ho visionato pure due faldoni di *Notitiae Provinciae Siciliae* Aa 9 e Aa 10 (AGA), ma senza successo.

³ *Thaddaei Perusini, o.s.a. Registrum viatorium 1577-1581, cit., p. 207, scheda 295, datata Pa-piae, die 23 iunii 1579. Ancora il 17 settembre, Taddeo aspettava di riscuotere la modica somma proveniente «ex bonis del defunto Simeone Lusitano», ma il debito per Teofilo doveva essere stato saldato.*

⁴ Come si può vedere dagli indici dei registri di Taddeo Guidelli: *Thaddaei Perusini, o.s.a. Registrum viatorium. 1577-1581, cit., a p. 64, scheda 40: «Maceratae, die 5 sept. 1577 [...] Rogavimus illustrissimum Dominum Marcum Antonium Columnam Siciliae Proregem ut auxilium et favorem prebeat Visitatori nostro in illa Provincia»; a p. 117, scheda 128: «Neapolis, die 3 novemb. 1578 [...] Illustrissimo Domino Marco Antonio Columnae, Proregi Siciliae, magister Felix commendatur Neapolitanus et cur non transfretavimus causam scripsimus».*

⁵ La testimonianza della 'Sapienza', redatta dal Lorenzani è riportata nel mio: *Tra i maestri di Giordano Bruno, cit., p. 74.*

cessitavano grande impegno, ma anche grande autorevolezza e dottrina, che garantivano a Teofilo il suo pubblico di discenti. Va considerato infatti che in 'Sapienza' non era così scontato avere un buon numero di allievi,¹ tantomeno erano scontati il rispetto e la stima dell'uditorio. Altri maestri, più famosi, protetti dalla Curia e premiati da ricchi emolumenti, trovavano al loro arrivo le aule deserte, oppure a causa delle intemperanze e degli schiamazzi degli allievi non riuscivano a condurre a termine le lezioni e preferivano disertare le aule dello Studio pubblico.² «Milites furiosi quam doctores civiles haberi videntur», commentava sconsolato il Lorenzani nel ruolo del 1575-1576.³ Negli stessi anni di Teofilo, l'umanista Marc-Antoine Muret, in 'Sapienza' da molti anni, a volte non riusciva a far lezione *propter paucitatem scholasticorum*, a volte *ob insolentias* degli stessi; di tali intemperanze il Muret soffrì a lungo e finì col ritirarsi dalla didattica. Quel Muret del quale Ascanio, *puer*, aveva ascoltato le lezioni di eloquenza *publice*, come egli stesso ricordava in una famosa epistola al Muret e come riporta l'*historia literaria*.⁴

Certo è che nell'aprile del 1576, il giovane Ascanio Colonna,⁵ istruito in filosofia da padre Teofilo, si cimentava – nel palazzo paterno ai SS. Apostoli – nella discussione di alcune *theses* filosofiche. La pubblicità dell'evento fu tanta, le «conclusioni attaccate per li cantoni di Roma – al solito – per la disputa da farsi al giorno deputato»;⁶ la sorpresa per la cultura e la competenza del giovane, da parte dell'uditorio, permise che dell'episodio si parlasse a lungo.

¹ Sulla storia della 'Sapienza', sui motivi della crisi delle cattedre filosofiche e umanistiche nel corso del Seicento rinvio alla mia monografia: *L'insegnamento della filosofia alla 'Sapienza' di Roma nel Seicento. Le cattedre e i maestri*, Firenze, Olschki, 2007. Per gli anni di Teofilo cfr. F. LOVERCI *Gli studi umanistici dal Rinascimento alla Controriforma*, in *Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia de 'La Sapienza'*, a cura di L. Capo, M. R. Di Simone, Roma, Viella, 2000, pp. 199-243; con un lapsus significativo – che offre spunto per una riflessione sul nesso Muret-Bruno con Teofilo a fare da *trait d'union* – la studiosa chiama in causa Giordano Bruno: «Prima di tornare in Italia, Bruno aveva espresso un giudizio fortemente critico sui docenti di discipline umanistiche nelle Università italiane, dal quale esonerava, pur con forti riserve per aver accettato d'esser precettore di Ascanio Colonna, il solo M.-A. Muret» (ivi, p. 225).

² Si vedano i Ruoli del Lorenzani: *I maestri della Sapienza di Roma*, cit., I, pp. 92, 105, 118 e, nel volume II, *ad indicem*. Per Muret in 'Sapienza' si veda F. LOVERCI, *Gli studi umanistici dal Rinascimento alla Controriforma*, cit., p. 235.

³ *I maestri della Sapienza di Roma*, cit., I, p. 105.

⁴ Cfr. M.-A. MURET, *Operum [...] Epistolae*, tomo II, Padova 1740, p. 332; cfr. pure «Ed ebbe nell'Eloquenza a suo maestro il Mureto, che solea vantare di aver avuto un sì illustre discepolo», da G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, vol. XI, tomo VII, parte II, pp. 1140-1141.

⁵ Mi limito a segnalare, di F. PETRUCCI, *Colonna, Ascanio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVII, Roma, 1982, pp. 275-278.

⁶ *Cathedra* di Ascanio Colonna, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Barb. Lat. 2040, cc. 110r-114r; c. 110r.

Nella Biblioteca Vaticana è conservata memoria di tale evento; le *theses* erano state discusse il 29 aprile del 1576 da Ascanio Colonna, proprio sotto la guida di Teofilo da Vairano:

Assistente magistro Theophilo Aretino, Parthenopeo, ex Augustiniana familia Metaphisicam in almae Urbis Gimnasio pub. profitente Auctoritate.¹

La *Cathedra* di Ascanio, così si intitola la memoria manoscritta, non indica il contenuto delle tesi; abbiamo però la descrizione degli avvenimenti previsti nella giornata: dopo la dedica in latino a papa Gregorio XIII, seguiva la notizia che Ascanio – già abate e commendatario perpetuo della chiesa di Santa Sofia di Benevento – proponeva «haec Theoremata publicè disputanda» sotto la guida di padre Teofilo; sarebbero seguiti 'li dubii, et conclusioni' e, infine, la recita di un *Dialogus cum Pallade* dell'agostiniano Antonio Siculo.² Dei contenuti delle conclusioni filosofiche del 1576 neanche l'ombra. Tra le carte dei Colonna non sembra esserci traccia dell'affiche del 1576, ma ve ne è una di un evento molto simile che risale al 1581, agli anni di Salamanca; stavolta Ascanio dedicava le *conclusiones* a Filippo II re di Spagna, la *quaestio* teologica discussa era: «Utrum divina Spiritus Sancti processio generatio queat appellari».³

IL NOME DI TEOFILO

Taddeo da Perugia indicava il confratello Teofilo, morto a Palermo, come «magister Theophilus Neapolitanus»; l'allievo Ascanio come «magistro Theophilo Aretino, Parthenopeo»; Marco Antonio, che pagava i conti del giovane rampollo, come padre «Theofilo Aretino»; i repertori più antichi dell'Ordine e lo stesso Bruno come «Theophilus à Vairano».⁴

¹ Ivi, c. 111v. Le stesse informazioni, in brutta copia, si trovano in un altro codice, il Barb. Lat. 2192, segnalato erroneamente nella voce *Colonna, Ascanio*, come Vat. Lat. 2192, ma correttamente nel supplemento dell'*Iter Italicum. Italy III and alia itinera IV*, di P. O. KRISTELLER: VI, Leiden, Brill, 1991, p. 390.

² Potrebbe trattarsi del *poeta insignis* ricordato dal MONGITORE nella *Bibliotheca Sicula*, I, Panormi, 1708, p. 72, e da D. A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, cit., III, pp. 202-203: «Siculus Fr. Antonius, vixit saec. XVI. Vir fuit in litteris politioribus clarus, ac poesim praesertim coluit poemata nonnulla scribendo. Una cum P. Melidonio Corano poematibus exornavit opus nostratis Donati Marrae, cui tit.: *Enarrationes in Hymnos, qui cantantur in Ecclesiam secundum morem S. R. E. in Religiosorum Ordinum Sanctor. Augustini, Benedicti, Dominici, Francisci et Carmelitarum*, Neapoli 1578, apud Oratium Salvianum, in 4.»

³ Subiaco, Archivio Colonna, II. A, 19, 13.

⁴ Il più antico repertorio dell'ordine agostiniano, utile per Teofilo, è quello redatto da J. PAMPHILUS, *Chronica ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini*, cit., p. 131: «Theophilus à Vairano theologus & philosophus insignis, Romam ubi doctissimus in disputando habebatur, accersitus ut in publica Academia Peripateticam doctrinam profiteretur, ibi magna auditorum frequentia tot honores assecutus est, quot quisque desiderare potest. Deinde cum eum elegisset praeclarissimus & excellentissimus Princeps M. Antonius Columnius, ut Ascanij eius

Solo Ossinger e Perini riportano due nomi errati. Secondo Ossinger si trattava di un «Gallinosus à Vairano Theophilus, natione italus, Patria Mediolanensis, alumnus Congregationis Lombardiae».¹ Il Perini, invece, schedava Teofilo sotto il lemma Variano: «Variano (de) Fr. Theophilus»;² basandosi, com'è noto, sulle indicazioni presenti nel ms. *De gratia*,³ diede al Nostro – educato nella Napoli agostiniana di San Giovanni a Carbonara, la cui splendida biblioteca possedeva Erasmo, Pico della Mirandola, il *De vita* e i commentari su Platone di Marsilio Ficino, Raimondo Lullo, Pietro Pomponazzi e quanto di meglio ci fosse della produzione filosofica Quattro-Cinquecentesca⁴ – un'improbabile patria friulana.⁵ Per i ruoli della 'Sapienza', infine, si trattava di «M. Theophilus, ordinis sancti Augustini».

filij in eam philosophiae partem quae circa naturae obscuritatem & disserendi subtilitatem versatur, esset praeceptor & doctor, in Siciliam demum ubi dictus excellentissimus Princeps Hispaniarum Regis exercebat imperia, morte obiit pene repentina, & Panormi in templo nostro augustiniano sepultus iacet. Scio eum multa in philosophia & theologia scipsisse & annotasse, quae nondum pervenerunt ad lucem».

¹ J. F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Inglostadii et Augustae Vindelicorum, impensis Joannis Francisci Xaverii Craetz, Universitatis Bibliopolae, 1748, pp. 381-382. La biografia redatta da Ossinger è un 'ircocervo', frutto della probabile fusione di notizie riguardanti due diversi personaggi, come aveva già segnalato Spampanato.

² D. A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, cit.: «Variano (de) Fr. Theophilus, non de Vairano, ut habent Jos. Pamphilus, f. 131, Nic. Crusenius, III Port. Monastici (Matridi, 1890) p. 125, Thomas Herrera, T. II. p. 461, fuit de familia Arretini a Variano ut legitur in fronte eius tractatus de gratia qui autographus asservatur in Bibl. Vat. Lat. in cod. 12056. Mense Maio an. 1558 erat student Neapoli et duobus post annis ibidem lector, anno vero 1564 Baccalaureus. An. 1565, mense maio facultatem obtinuit sese licentiandi a quocumque auctoritatem habente et anno eodem die 10 decembris dictus fuit Theol. Mag. Inde Florentiam ad S. Spiritus missus fuit Mag. Studiorum Regens, atque theologus et philosophus insignis factus, Romam, ubi doctissimum in disputando habebatur, ut ait Pamphilus, sub anno 1575, accersitur, un in publica Academia peripateticam doctrinam profiteretur; multa ibi auditorum frequentia tot honores assecutus, quot quisque desiderare posset. Inter alios Romani studii discipulos philosophiae ac theologiae habuit Angelum Rocca de Camerino, postea Sacrae Apostolici praefectum et Episcopum Tagastensem. Carissimum fuit Dom. Julio Vitelli, et Antonio Carafa, nec non M. Antonio Columnae, Siciliae Proregi, a quo in illam insulam vocatus, ut Ascanio filio, futuro postmodum Cardinali, in eam philosophiae partem, quae circa naturae obscuritatem, et disserendi utilitatem versatur, fuit praeceptor et doctor; ast dum Panormi degeret mense aprili an. 1578 diem supremum clausit. Scripsit quae sequuntur [...]».

³ Se si sfoglia il codice Vat. Lat. 12056, la paternità di Teofilo è più volte indicata con il solo nome e cognome; a c. 13, nuova cartulazione: «Quaestio de transfusione peccati originalis a fratre Theophilo Aretino edita»; a c. 30 c'è la «Theophili Arretini Disputatio». L'indicazione del frontespizio e di altri luoghi in cui ricorre erroneamente Variano sembra di altra mano.

⁴ Sulla biblioteca si veda ancora l'importante saggio, di fatto una monografia, di D. GU-TIERREZ, *La biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, «Analecta Augustiniana», XXIX, 1966, pp. 59-212; ora aggiornato da A. DELLE FOGLIE, *Nuove ricerche sulla biblioteca di San Giovanni a Carbonara a Napoli e sul mecenatismo di Girolamo Seripando*, «Analecta Augustiniana», LXXI, 2008, pp. 187-202.

⁵ L'unica Variano che mi risulta è in provincia di Udine.

Le testimonianze dei Colonna che riportano sempre il cognome di Theofilo, confermano, se ve ne era bisogno, che il maestro agostiniano *Theophilus*, che insegnava metafisica in 'Sapienza' (maestro di Bruno) era il *Theophilus Aretinus*, autore del *De gratia, sed etiam* delle *Constitutiones* dell'Accademia Romana degli Ardenti:

Liber Constitutionum Romanae Ardentium Academiae A Reverendo Padre Theophilo Aretino, ordinis haeremitarum Divi Augustini. Anno Jubilei Sanctissimi MDLXXV.¹

TEOFILO ACCADEMICO ARDENTE

Teofilo progettò a Roma una *physicorum Academiam*; le *Constitutiones*, da lui redatte in quaranta articoli, dettavano le norme e annunciavano le sanzioni per i manchevoli – *poena arbitraria* o *poena ordinaria*.² Diviso in quattro sezioni, il testo delle *Constitutiones* riguardava le norme «Pertinentia ad omnes academicos» (i primi tredici articoli); quelle pertinenti «Ad academicos futuros» (articoli 14-16); quelle «ad Academiam tota» (articoli 17-23); quelle «ad magistratus Academiae» (articoli 24-40). Per gli accademici prevedeva una frenetica attività, almeno tre congregazioni segrete «in hebdomade aut pluries» a discrezione del rettore dell'Accademia, un'orazione sul Vangelo della domenica da tenersi ogni terza domenica di ogni mese, nonché una disputa pubblica alla presenza dei maestri dello Studio, convocata solennemente con le insegne dell'Accademia, da tenersi pure una volta al mese.

Nei primi tredici articoli Teofilo dettava i principi che dovevano ispirare l'accademia: la fede, la buona creanza, la segretezza, la carità. L'articolo primo stabiliva che gli accademici dovevano comunicarsi e confessarsi prima dell'adunata, che doveva tenersi alla terza domenica del mese; uno degli accademici, preavvisato dal rettore, avrebbe dovuto leggere un'orazione sul Vangelo di quella domenica e l'adunanza si sarebbe tenuta «in Publici Gymnasij sacellum». ³ Seguivano l'ossequio alla fede e alla Chiesa Cattolica; il divieto di proferire calunnie e pettegolezzi a voce o per iscritto; l'impegno a prodigarsi per l'unità e l'onore dell'Accademia; il rispetto della disciplina e l'obbligo dell'obbedienza; la segretezza assoluta su quanto veniva discusso e argomentato in Accademia. Quindi, il divieto assoluto di accesso nei confronti dei membri di un'altra *physicorum Academiam*,⁴ ma la possibilità per

¹ BAV, Barb. Lat. 923, cc. 612r-618r: c. 612r. Ho potuto consultare per poche ore il codice, prima che venisse mandato a restauro, effettuando una prima trascrizione. In questa sede ho citato solo alcuni passaggi significativi e ne ho parafrasato i contenuti (vedi *infra*, p. 415, nota 1).

² Il sistema sanzionatorio è anticipato da queste due formule; nel corso delle *Constitutiones* non sono descritte nello specifico sanzioni particolari.

³ Ivi, c. 613r. La chiesa a disposizione dei lettori dello Studio, quella dove si celebravano le messe, i suffragi, etc., era la chiesa di Sant'Eustachio.

⁴ BAV, Barb. Lat. 923, cc. 612r-618r: c. 613v.

l'accademico di avere ospiti nel giorno in cui doveva tenere personalmente una *lectio* o una disputa; la scelta degli argomenti, che doveva essere segnalata al Rettore dell'Accademia prima della discussione; la scelta collegiale di un protettore illustre per l'Accademia, da indicare tra i Cardinali impegnati nel reggimento dello Studio pubblico; l'esclusiva provenienza di argomenti, questioni e *theoremata* dai testi di Aristotele e dalla medicina. Ancora, la discussione pubblica di *theoremata logicalia*, o *philosophica* o *medicinalia* con le insegne dell'accademia, di fronte ai maestri dello Studio; l'obbligo di solidarietà nei confronti degli accademici poco abbienti, e, nell'ultimo articolo della sezione – il 13^o – in parte cancellato dal tempo, il riferimento alla *charitas* per la quale l'accademia doveva rifulgere.

Nelle sezioni successive si infittiscono le norme sull'organizzazione dell'Accademia.¹ Norme per procedere al reclutamento di nuovi accademi-

¹ Ivi, cc. 614r-616r. Gli articoli dal 14 al 16 riguardano l'ingresso di nuovi membri: «Pertinentia ad Academicos futuros»: – (art. 14) non devono essere ammessi se non giovani di specchiata moralità che studiano logica, filosofia e medicina sui quali il rettore avrà preso informazioni; – (art. 15) i giovani verranno ammessi solo con l'approvazione di tre quarti degli accademici presenti; – (art. 16) appena ammessi, i nuovi accademici, devono recitare un'orazione gratulatoria, giurare di osservare le *Constitutiones* e devono tacere per mesi, non possono essere eletti per le cariche della magistratura e del rettorato se non dopo un anno. Seguono gli articoli inerenti alla conduzione dell'Accademia: «Pertinentia ad Academiam totam»; – (art. 17) le congregazioni devono svolgersi tre volte a settimana o anche di più, a discrezione del rettore dell'Accademia e nel luogo indicato dal rettore dello Studio pubblico; – (art. 18) il rettore deve preoccuparsi che tutti abbiano occasione di partecipare alle attività dell'accademia: «et logici, et philosophi et medici»; – (art. 19) nelle dispute pubbliche si deve rispettare l'ordine di prenotazione; – (art. 20) non possono essere svolte dispute e lezioni se non ci sono almeno 8 membri; – (art. 21) l'accademico che deve fare la *lectio* può condurre con sé degli ospiti; – (art. 22) le *poenae* ordinarie e straordinarie; – (art. 23) le *Costituzioni* dell'accademia devono essere lette una volta al mese. Seguono le funzioni dei magistrati dell'accademia: «Pertinentia ad Magistratus Academiae»; – (art. 24) necessità di eleggere il rettore dell'Accademia, al rettore vanno attribuiti tutti gli onori, al suo arrivo ci si deve alzare e scoprire il capo facendo un segno di riverenza; – (art. 25) le regole per eleggere il rettore prevedono che sia indetto il giorno dei *comitia*, che il rettore dello Studio indichi due accademici che ritenga degni del compito, che ogni accademico abbia a disposizione una scheda nella quale scrivere il nome prescelto, chi sarà indicato dalla maggior parte degli elettori sarà rettore, se l'elezione non va a buon fine si ripete, il nuovo rettore nella congregazione successiva terrà la sua orazione; – (art. 26) la carica durerà sei mesi e potrà essere confermata solo una volta, in caso di unanimità; – (art. 27) il rettore avrà come compito di indire le congregazioni; – (art. 28) il rettore potrà scegliere l'accademico che dovrà fare la lezione nella congregazione successiva e nessuno può rifiutare il compito imposto dal rettore; – (art. 29) il rettore può *condere leges* e farle scrivere negli annali dell'accademia col consenso della maggior parte dei presenti e dei fondatori; – (art. 30) qualunque argomento proposto nell'Accademia avrà due *voces*; – (art. 31) coloro che hanno svolto l'incarico di rettore non possono prendere le insegne del dottorato se non prima hanno esposto pubblicamente i loro *theoremata*; – (art. 32) al *rectori* devono aggiungersi *duo consiliarii* e *duo censoris* e un *quaestor unus*, eletti dagli accademici con lo stesso criterio con cui si è eletto il rettore; – (artt. 33, 34, 35) ogni accademico si applicherà per il bene dell'istituzione, segnerà gli avvenimenti dell'Accademia sui registri, gli ospiti che

ci, che appena entrati avevano l'obbligo di osservare tre mesi di silenzio e non potevano accedere a cariche se non dopo un anno; e poi tutti gli articoli che regolavano le elezioni del Rettore e degli altri magistrati dell'Accademia, che dovevano essere eletti a maggioranza assoluta. Al complesso di regole faceva seguito la data della promulgazione:

Promulgata fuerunt haec Constitutiones ab <...> Rectore xv Kal. May Anno S.m Iub. MDLXXV.¹

Il nome del rettore dell'Accademia è stato cancellato con intenzione, da più inchiostri, e si tratta di una preziosa informazione perduta. Il primo quesito da sciogliere è se le *Constitutiones* furono parte di un progetto che non ebbe mai attuazione o se l'Accademia ebbe vita, e ispirata da Teofilo, produsse documentazione e sapere.²

Nei pochi studi che riguardano le accademie nate in seno alla comunità universitaria della 'Sapienza', di un'accademia degli Ardentì non ho trovato traccia.³ Pur non essendo l'accademia di Teofilo *strictu sensu* un'accademia studentesca – la sola redazione delle *Constitutiones* da parte di un maestro dello Studio pubblico ne inficerebbe i presupposti⁴ – per il resto l'iniziativa di Teofilo è da collocare all'interno di questo fervore di studi legati all'attività accademica. Tali associazioni ebbero il loro acme proprio negli anni '70

hanno avuto accesso, etc. tutti giureranno sul libro delle *Costituzioni*; si dovranno custodire i denari; applicare le pene decise dal rettore; correggere gli annali; – (art. 36) anche l'incarico dei magistrati sarà semestrale; – (art. 37) chi viene eletto ad una carica non può rifiutarsi; – (art. 38) coloro che non sono presenti il giorno delle elezioni non posso avere voce in merito; – (art. 39) chi è già stato magistrato non può essere rieletto se non dopo un anno; – (art. 40) all'inizio del mandato della magistratura l'eletto giura che svolgerà il compito al meglio e che osserverà le *Costituzioni*.

¹ BAV, Barb. Lat. 923, cc. 612r-618r; c. 617v.

² Secondo quanto testimoniato dal Lorenzani nell'anno accademico 1574-1575 «Conclusiones publice et privatim per academias legales et artistas diebus festis similiter habitae sunt, quibus etiam quandoque interfuere gravissimi viri»; le medesime parole ricorrono per l'anno accademico successivo, cfr. *I maestri della Sapienza*, cit., I, p. 85.

³ Sulle accademie romane legate allo *Studium Urbis* si veda il prezioso volume di E. CONTE, *Accademie studentesche a Roma nel Cinquecento. De modis docendi et discendi in iure*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985 (in particolare sull'Accademia Eustachia), dove lo studioso offre breve lista di accademie studentesche della 'Sapienza': «L'Eustathia, l'Eustachia, quella dei Tredici, il Liceo Romano, quella dei Pellegrini, la Gordiana, l'Augusta, la Settimia, quella dei Filonomi, quella degli Inquieti e la Sophiarchia» (ivi, p. 39); si veda pure: L. FALCHI, *Le accademie romane tra '400 e '600*, in *Roma e lo Studium Urbis. Spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento*, a cura di P. Cherubini, Roma, Quasar, 1989 (catalogo di mostra), pp. 49-55; EADEM, *Le Accademie studentesche*, in *Roma e lo Studium Urbis*, cit., pp. 57-60.

⁴ Sull'organizzazione, sull'autonomia delle accademie studentesche rispetto alle autorità universitarie si veda sempre E. CONTE, *Accademie studentesche a Roma nel Cinquecento*, cit. Le accademie studentesche non ebbero vita lunga, già alla fine degli anni '70, a causa dei tumulti e dei litigi sorti tra le varie accademie, secessioni e altro, le autorità universitarie intervennero.

del Cinquecento, e il 1575, in quanto anno giubilare, era particolarmente propizio alla nascita di tali iniziative.

Un'accademia romana degli Ardentì era brevemente segnalata da Maylender,¹ che a sua volta rinviava al famoso codice 1028 della Biblioteca Casanatense.² Maylander sosteneva che quell'Accademia, con l'emblema costituito da un vulcano che emetteva 'lingue ignee' e dal motto «Faecunda incendia nutrit», fosse secentesca e io non ho motivo di dubitare; pertanto, non credo sia l'Accademia di Teofilo.

Un'esile traccia dell'accademia degli Ardentì si trova invece in una tipologia di materiali, legati alla produzione editoriale dello *Studium Urbis*: le *cedulae* delle *theses* discusse pubblicamente, in genere stampate in un foglio volante o in pochi fogli che riportavano in sintesi i contenuti delle *theses*.³ Precisamente, in due frontespizi di tesi fisico-mediche, uno dal titolo *Problemata et Theoremata ex Philosophia et medicina disputabuntur publice in Almo Urbis Gymnasio, in Publica Romana Ardentium Academia* del 1592, dove non sono indicati i nomi dei protagonisti della disputa,⁴ e l'altro ancora più tardo, del 1634, dal titolo *Physicomedita acroamata de homine*, che contiene le tesi di medicina discusse in presenza di tale Gregorio Leone Viterbese, principe dell'accademia degli Ardentì e sotto gli auspici di Pietro Castelli, altro membro, anzi 'Reparatore' dell'Accademia.⁵ Forse il Castelli, botanico e maestro dei semplici, aveva appena restaurato l'*academia physicorum* degli Ardentì in 'Sapienza'?⁶

¹ M. MAYLENDER, *Storia della accademie d'Italia*, Bologna, Cappelli, 1926-1930, 5 voll., I, p. 307.

² L'emblema e il motto segnalato da Maylander è a c. 68r, nuova numerazione, del ms. 1028 della Casanatense di Roma. L'impresa è anche riprodotta a stampa, con una brutta resa in bianco e nero, in R. CIARDI, 'A Knot of Words and Things': some Clues for Interpreting the Imprese of Academies and Academicians, in *Italian Academies of the Sixteenth Century*, ed. by D. S. Chambers and F. Quiviger, London, Warburg Institute, 1995, pp. 37-60: p. 56.

³ Un materiale che andrebbe rintracciato, censito, schedato e descritto, su cui non si hanno informazioni di sorta.

⁴ Roma, G. Faciotti, 1592. Le tesi, 20 in tutto, 13 di filosofia naturale e 7 di medicina, vennero discusse nel marzo del 1592. Ho potuto consultare la riproduzione dell'esemplare che si trovava conservato tra le carte del poligrafo svizzero Renward Cysat, che è stata inserita nel volume delle *Observationes variae tam jucundae quam utiles de rebus physicis, naturalibus ac medicinalibus*, Luzern, Diebold Schilling Verlag, 1972, p. 74.

⁵ *Ex auctoritate R. P. D Antonii Cerri Sac. Constit. Aulae Adv. & Al. Urb. Gym. Rect. Dep. Physicomedita acroamata de homine in agones transferuntur duce Gregorio Leone Viterbiense Pub. Antiq. Rom. Arden. Academiae Principe Vigilantissimo Auspice Perill. et Excell.mo D. Pietro Castello Rom. Philosopho Medico et eiusdem Rom. Gymn. Profess. et Ardent. Acad. Reparatore. Circus erit Ardentium Academia in Romana Sapientia, et liber erit Campus insurgentibus. Πομπη. Publicae ac Antiquae Romanae Ardentium Academiae. Anno 1634 mense septembri, Romae, apud Iacobum Mascardum, 1634. Esemplare conservato in Biblioteca Casanatense, Vol. Misc. 1121 (7).*

⁶ Subito dopo Castelli, che dopo trent'anni di didattica in 'Sapienza', era riuscito a essere finalmente titolare della cattedra dei *simplicia medicamenta*, venne inviato a Messina per fon-

Il motto dell'Accademia, riportato nel frontespizio, era «Vires acquirit» (un cartiglio più grande che poteva contenere altre parole è stato tagliato di netto nell'esemplare consultato); il motto è sormontato dall'araba fenice posta a rappresentare, credo, l'emblema. Qualunque fosse l'intenzione di padre Teofilo all'atto di fondare l'accademia degli Ardenti, è chiaro che, se questa continuò ad aver vita, fu per mano di fisico-medici della 'Sapienza'. Teofilo nell'art. 10 delle *Consitutiones* aveva chiaramente indicato che:

Non possint aut in lectionibus explicari aut in disputationibus academicis tueri nisi quaestiones et theoremata ex doct[rin]a Arist[otelis] et ex medicina deprompta.¹

Va sottolineato che Giuseppe Panfilo ricordava bene come Teofilo a Roma insegnasse «Peripateticam doctrinam».²

Di tutto questo si terrà conto in altra sede. Tornando alle *Constitutiones* dell'Accademia *physicorum*, nel codice Vaticano, a seguire, troviamo di stessa mano un avvio di statuto di un'accademia di studi teologici; ecco il *Proemio*:

Quum sapientiam vitam ornamentum, et ignorantiam vel mortem, vel certe imaginem mortis, illamque unicum hominum bonum hanc unicum esse malum egregij quidam iuvenes animadverterent agnoscerentque veram sapientiam non ex arescentibus philosophia venis, sed ex sacrarum harum ex ubernantissimis fontibus hauriendam esse mira quadam eius cupiditatem incensi hanc Academiam instituerunt in qua assiduis exercitationibus animos suos Sacrae Theologiae thesauris sitare, <...> cum ingenia extruere memoriam, mentiumque suarum oculos auria sapientiae lucam illustrare valiant et ut in dies Spirito S.to eorum votis aspirante hac sodalitas magis atque magis augeatur, has S.mas leges in ea observandas constituerunt. Cunctorum namque munerum quam divinitus mortalibus tribuuntur, nullus potest esse rectus usus sine legibus.³

Le costituzioni si interrompevano quasi subito, con la raccomandazione che «Nullus aliam theologorum ingredi academiam possit». Di questo progetto, forse mai ultimato, non ho notizia alcuna, ma nell'ideale di *sodalitas* espres-

darvi l'orto botanico (cfr. A. DE FERRARI, Castelli, Pietro, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXI, Roma, 1978, pp. 747-750). Lui *civis romanus*, chiese a lungo di poter tornare a Roma (in Corsiniana, nel fondo Cassiano dal Pozzo, si trovano lettere accorate) ai suoi Protettori, senza essere ascoltato; Protettori che viceversa costrinsero Benedetto Castelli, l'amico e allievo di Galilei, che chiedeva di poter tornare nella sua Toscana, a restarsene a Roma. Erano gli anni dei Barberini e delle *Apes Urbanae*. Sulla 'Sapienza' di quegli anni, e sulla presenza di scienziati galileiani nei 'ruoli' universitari, mi permetto di rinviare al mio *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, in *Galileo e l'acqua: guardare il Cielo per capire la Terra* (Atti del convegno tenutosi a Roma il 17-18 dicembre 2009), Perugia, 2010, pp. 47-81.

¹ BAV, Barb. Lat., 923, cc. 612r-618r: c. 613v.

² Vedi *supra*, p. 412, nota 4.

³ BAV, Barb. Lat., 923, cc. 612r-618r: c. 617v. La trascrizione di questa porzione di testo è l'unica di cui è stato possibile un ulteriore riscontro sull'originale. Ringrazio il dottor Paolo Vian per la cortese disponibilità.

so da Teofilo nel *Proemio* e nell'ideale di *charitas* che anima le *Constitutiones* filosofiche – «non solum disputandi exercitatione, sed et charitatis officii Academia fulgiat»¹ – si conferma la grandezza di un maestro generoso e retto: il miglior spirito della riforma cattolica.

Tante sollecitazioni e spunti di ricerca, solo abbozzati e segnalati, altri neanche indicati, potranno trovare approfondimento e aggiornamento in un prossimo contributo su Teofilo. Non voglio chiudere senza ricordare però che – mentre padre Teofilo guadagnava allievi alla 'Sapienza', mentre saliva le scale di Palazzo Colonna, insegnando ad Ascanio la filosofia e preparandolo per la disputa; mentre animava le sedute dell'Accademia degli Ardentì – Bruno, nel febbraio del 1576, giungeva a Roma da Napoli, per presentarsi al procuratore dell'Ordine, Sisto Fabri da Lucca. Non voglio certo qui asserire che Bruno assistette a Roma alle lezioni del suo antico maestro, né che Teofilo poté invitarlo a una seduta dell'accademia degli Ardentì, o che Bruno poté ascoltare il giovane Ascanio che discuteva le tesi filosofiche. Tuttavia, per quanto breve poté essere il soggiorno romano di Bruno e per quanto delicata la sua situazione disciplinare, non v'è dubbio che il filosofo nolano visse a Roma da uomo libero e che poco più di un centinaio di metri lo separavano dal suo amato maestro: pochi metri tra il convento di Santa Maria sopra Minerva e le aule della 'Sapienza' da percorrere a passo svelto per quella che oggi si chiama via della Palombella. Forse il ricordo che Bruno conservò di Teofilo da Vairano non fu legato alla sola esperienza napoletana. Forse nell'ordito del *Diario* di Cotin quella prossimità testuale tra Muret e *maystre* Teofilo non era casuale e quel riferimento di Bruno al compenso del Muret – che al servizio del cardinal Marcantonio Colonna avrebbe istruito Marzio, un altro rampollo della famiglia – poteva risalire al soggiorno romano di Bruno, alla sua frequentazione con Teofilo e ai contatti di quest'ultimo con l'ambiente romano e con i Colonna.² In quell'inverno del 1576 padre Teofilo può esser stato ancora una volta maestro e confidente per Bruno, che lo avrebbe tenuto caro nel ricordo ed eletto fedele portavoce della sua filosofia.

¹ BAV, Barb. Lat., 923, cc. 612r-618r: c. 614r.

² Per le testimonianze di Cotin cfr. *Doc. Parigini*, in *Documenti*, pp. 40-41.

LO SPECCHIO DI UN ENIGMA
IL GESSO DELLA STATUA DI BRUNO DI ETTORE FERRARI
NELLA GALLERIA NAZIONALE D'ARTE MODERNA
E CONTEMPORANEA
MARIA MERCEDE LIGOZZI

SUMMARY

The intimate link between art and ideal characterizes the work of the sculptor Ettore Ferrari (1845-1929). Elected Grand Master of the Grand Orient of Italy, he contrasted the influence of Catholics in Italian politics with a democratic and anticlerical strategy. His monumental statue of Giordano Bruno, unveiled at the Roman Campo de' Fiori in 1889, became a symbol of the anticlerical movement in a city in which «apparently no monument hints at the rise of a new Italy». Through the documents kept in the National Gallery of Modern Art (Rome), the Central State Archive and the Ettore Ferrari fund the article explores draft and preliminary studies of the plaster model (1886-1889), displayed at the National Gallery and bestowed in 1985 by Cesira Buttignon Ferrari Frey.

De arte autem illud nobis in mentem revocandum est, quod quanto exquisitius naturalia ad proprium finem quam artificialia diriguntur, tanto minus consultando faciunt; unde bene intellexit Aristoteles quemadmodum consultatio maior non est maioris peritiae et intelligentiae ratio. Experimur etenim in nobis absolutissimam artem nihil amplius consultare et artem consummatam nullis rationis discursibus indigere, vel quia naturae similitudine operamur vel quia natura nobiscum cooperatur.¹

TALI considerazioni sull'arte contenute nella seconda parte del *Sigillus sigillorum* – che esamina il sostrato dei processi mentali a partire dai quattro 'reggitori': amore, arte, matematica e magia – sembrano essere a fondamento della visione estetica dello scultore Ettore Ferrari (1845-1929), autore del monumento a Giordano Bruno inaugurato a Roma in Campo de' Fiori nel 1889. L'artista teneva a sottolineare: «il nostro tempo è ostile a tutto ciò che non apparisce subitamente e materialmente utile. L'ambiente che ci circonda amaramente utilitaristico deride l'aspirazione al bello, l'ideale che dà vita all'artista. Alla diffusione del gusto dobbiamo convergere i nostri sforzi». ²

mariamercede.ligozzi@beniculturali.it

¹ BOMNE II 256-258.

² CARLA NARDI, *Le carte di Ettore Ferrari nell'Archivio Centrale dello Stato. Inventario*, Roma, Fazi, 2007, p. 20.

Questa e altre riflessioni di Ferrari appaiono in armonia con la concezione bruniana dell'arte, in particolare riguardo al nesso tra filosofia e pittura, così come fra teoria e prassi, per cui è il primato dell'occhio che determina la relazione tra pensiero e arte: «solo un occhio filosofico che sappia consapevolmente trasfigurarsi nell'occhio del pittore può entrare in comunicazione con la vita e partorire una nova filosofia».¹ Non pochi radicali come pure liberali del Risorgimento trovarono una ispirazione nella *nova filosofia*, ora per rivendicare un qualche primato o identità della cultura italiana, ora per rimarcare la libertà dell'artista creatore nonché la lotta nei confronti dell'oppressione e della superstizione religiosa. Va ricordato che, nel 1882, Ferrari entrò in parlamento proprio come deputato radicale. Sin dal 1877, egli fu eletto nel consiglio comunale di Roma. Nel 1881 aderì alla massoneria fino a ricoprire la carica di Gran Segretario e, nel 1904, di Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, con l'impegno a contrastare l'influsso dei cattolici nella vita politica italiana e imprimendo una svolta democratica e anticlericale. Sin dalla prima esperienza parlamentare nella xv legislatura, Ferrari condivise le posizioni dell'estrema sinistra e aderì all'opposizione dei radicali al governo Depretis. Negli anni in cui ricoprì la carica di consigliere comunale di Roma (dal 1877 al 1907), egli si interessò alla politica culturale, occupandosi della proposta di costruzione del palazzo delle Esposizioni e di alcuni monumenti celebrativi. Fu mecenate di pittori, scultori e docente di scultura; fu inoltre presidente dell'Istituto superiore di Belle Arti e membro del Consiglio Superiore di Belle Arti. Nel 1880 sposò Maria Carolina Frey von Freienstein, figlia del pittore svizzero Johann Jacob Frey. La simbiosi dell'arte con l'ideale sembra essere la cifra stessa dell'opera dello scultore; i suoi interessi artistici, infatti, si intrecciarono sempre con un profondo idealismo. Anche nei periodi in cui egli esprimerà la più convinta adesione ai principi dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, restò in lui un fondo corposo di idealismo, «la serena fiducia nella superiorità di una "filosofia", quella mazziniana appunto, che collocava il pensiero creatore al di sopra di tutto e valorizzava l'uomo non solo in quanto individuo ma in quanto elemento essenziale di un processo di indefinito sviluppo collettivo avente come meta l'umanità».² Secondo Ferrari, nel vero artista «la mano manifesta la sua mente, il suo cuore»,³ e tale riflessione appare in sintonia con la concezione bruniana dell'arte della natura e dell'uomo. Come è stato osservato, Bruno tiene a rimarcare «"non posso innamorarmi di cosa ch'io non vegga", e questo concerne sia il senso che la ragione, "gli occhi de la ragione"».⁴

¹ MICHELE CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p.69.

² GIUSEPPE MONSAGRATI, *Il mazzinianesimo di Ettore Ferrari*, in *Il progetto liberal-democratico di Ettore Ferrari. Un percorso tra politica e arte*, a cura di Anna Maria Isastia, Milano, FrancoAngeli, 1997, p.46.

³ Ivi, p. 49.

⁴ EUGENIO CANONE, *Introduzione a BERF*, p. xli.

Volendo istituire un qualche confronto tra i simulacri della *Lampas triginta statuarum* e le opere scultoree, va notato come in questa suggestiva opera di Bruno e nelle stesse *Statue* «si può vedere con molta chiarezza come egli viva sulla convinzione che poeta, filosofo e artista siano tutt'uno».¹ Ogni statua rappresenta un'idea, un concetto: ciò vale sia per le personificazioni allegoriche della *Lampas*, sia per l'opera celebrativa che veniva a coinvolgere mente e cuore, dell'artista e dell'osservatore, appunto nell'*ideale figurato*.

Va rilevato che la concezione artistica di Ettore Ferrari riflette il clima culturale e politico dell'Italia pre e postunitaria, nella quale il messaggio dell'arte e della scultura – in particolare di quella monumentale – favoriva una sublimazione di figure storiche a simboli. Il tema della scultura 'rivoluzionaria', che nei soggetti scultorei si imprime nella stessa gestualità, viene ripreso da Ferrari negli studi e nei bozzetti preparatori delle opere monumentali, in particolare nel «*Bruto* del 1870, il ribelle vittorioso che uccide il tiranno per difendere l'istituto repubblicano» e in *Jacopo Ortis* «dove Ferrari esplicitando l'impossibilità di sopravvivenza del "gesto della rivoluzione" (che è ben presente negli studi preparatori), mantiene tuttavia ed esalta il radicale estremismo della propria posizione».² La gestualità delle sculture esprime il dinamismo dell'opera in una dialettica tra pensiero e azione che, sin dagli studi preparatori, si realizza nell'attenzione al movimento delle figure. Ferrari credeva profondamente nella scultura quale mezzo di trasmissione dei valori, specificamente dei valori rivoluzionari, quale 'movimento travolgente'. «L'espressione 'antigratziosa' è tesa in una dinamica dirompente delle forme plastiche ha, come il gesto rivoluzionario, una sua linea più o meno sotterranea di sviluppo, che precede e prepara il dinamismo futurista».³ Nella retorica ufficiale della politica monumentale dell'Italia postunitaria, i monumenti nazionali erano considerati evocazione dell'intero popolo rispetto ai principi dell'unità d'Italia; ai monumenti viene quindi attribuita anche una funzione pedagogica quale completamento del processo di unificazione nazionale.

La valenza simbolica della politica monumentale era al centro di dibattiti parlamentari, nei quali si discuteva la realizzazione dei monumenti che dovevano esprimere la grandezza dell'Italia unita. In seno al parlamento veniva quindi discussa la funzione di *status symbol* dei monumenti, oltre che le dimensioni, la collocazione e l'artista che doveva compiere l'opera. Assieme allo Stato e ai comuni contribuirono anche i privati alla realizzazione dei monumenti, al fine di rafforzare la propria legittimità e il proprio impegno politico, conquistandosi uno spazio pubblico. Di particolare rilievo

¹ FRANCES A. YATES, *L'arte della memoria*, trad. it., Torino, Einaudi, 1972, p. 269.

² ENRICO GUIDONI, *Il gesto della Rivoluzione. Il Bruto di Ettore Ferrari e la linea 'mazziniana' della scultura italiana (1846-1872)*, in *Ettore Ferrari 1845-1929*, a cura di Bruno Mantura e Patrizia Rosazza Ferraris, Roma, De Luca, 1988, pp. 16 e 18.

³ Ivi, p. 20.

furono le associazioni politiche di sinistra come l'Associazione Giordano Bruno, l'Associazione democratica Giuditta Tavani Arquati, la Società Operaia Centrale Romana e anche associazioni o semplici gruppi organizzati di destra e monarchici: il Circolo Cavour e il Circolo Savoia di Roma. Il 12 marzo del 1876 si costituì il primo comitato di studenti universitari romani per la realizzazione del monumento a Giordano Bruno, e il 19 marzo dello stesso anno fu pubblicato un manifesto in cui si leggeva: «Sottoscrizione universitaria internazionale per il monumento da ergersi sulla piazza di Campo dei fiori a Giordano Bruno nel luogo stesso dove venne bruciato vivo il 17 febbraio 1600». Gli studenti romani che promossero la sottoscrizione si richiamano alla concezione della immortalità delle idee, come si evince dallo stesso manifesto:

Quando, in seguito al processo del Sant'Uffizio, ad uno dei più arditi filosofi del secolo xvi si annunciava atroce condanna, dal labbro di quel forte fu detto: «*Maggior timore provate voi nel pronunciare la sentenza contro di me, che io nel riceverla*». Sdegnose parole, che mostrano come fosse ferma fidanza di quell'animo valoroso, che il Diritto di Libero Esame avrebbe alla perfine trionfato, a terrore e ruina di que' suoi stessi carnefici, che, abbruciando un corpo, credevano distrutta un'Idea. L'uomo che pronunciava tal detti era GIORDANO BRUNO. [...] Alla Società moderna, alle giovani generazioni, incombe l'obbligo di raccogliere que' nomi sotto la nuova bandiera e proclamarli martiri della civiltà. Mossi da questi sentimenti, i sottoscritti, studenti dell'Università di Roma, si avventurano a promuovere fra la gioventù studiosa una sottoscrizione internazionale per erigere un monumento in Roma a GIORDANO BRUNO, sulla piazza di Campo dei fiori, nel luogo istesso ove fu arso vivo il 17 febbraio 1600. In Roma nessun monumento accenna finora al sorgere d'un'Italia novella; alle vetuste reliquie della Roma antica, ai templi sontuosi della Roma cattolica, facciamo seguire i simulacri di coloro, che hanno preparato la rivoluzione del Pensiero, ond'è poi scaturita la Roma moderna, la capitale della libera nazione degli Italiani.¹

L'università degli studi di Roma fu scelta come sede del Comitato promotore e la quota minima di sottoscrizione fu fissata in cinquanta centesimi. Tuttavia, in questa prima fase della proposta di realizzazione del monumento vi furono numerose difficoltà sia perché la somma raccolta era modesta, sia per il mancato coinvolgimento di figure centrali della politica nazionale che avrebbero potuto dare prestigio all'iniziativa e sostenerla. Nel 1884 si costituì un secondo comitato con l'intento di sollecitare la sottoscrizione del 1876. L'anno seguente fu pubblicato l'appello alla sottoscrizione e fu costituito un *Comitato internazionale d'onore* al quale aderirono 278 persone, tra le quali eminenti politici, artisti, scienziati; per fare qualche esempio, in esso

¹ LARS BERGGREN, *Giordano Bruno på Campo dei Fiori. Ett monumentprojekt i Rom 1876-1889*, Lund, Artifex, 1991, pp. 261-262. Per la riproduzione del facsimile del manifesto vedi LARS BERGGREN, LENNART SJÖSTEDT, *L'ombra dei Grandi. Monumenti e politica monumentale a Roma (1870-1895)*, Roma, Artemide, 1996, p. 30.

vi figuravano – oltre allo stesso Ferrari – Giovanni Bovio, Felice Cavallotti, Marco Minghetti, Victor Hugo e Herbert Spencer.¹ Il comitato raccolse numerose somme di denaro attraverso contributi dalle università, comuni, province e logge massoniche di tutta Italia. Il 20 marzo del 1886 fu stilato il contratto tra Ferrari e il Comitato universitario: l'incarico di eseguire la scultura di Giordano Bruno prevedeva un compenso di lire 28.000. Come si evince dal testo di seguito riportato, il contratto prevedeva che l'opera fosse realizzata in bronzo e rispettasse alcune caratteristiche:

si conviene fra il Comitato Universitario costituitosi in Roma per il monumento a Giordano Bruno ed Ettore Ferrari scultore, quanto segue:

1. Il Comitato Universitario sopradetto commette allo scultore Ettore Ferrari l'esecuzione del Monumento a Giordano Bruno che deve sorgere in Piazza Campo de' Fiori, secondo il disegno qui annesso ideato e presentato dallo stesso Ferrari, ed approvato dal Comitato, eccettuata la statua, la quale dovrà rappresentare Giordano Bruno, come da altro bozzetto già presentato ed approvato sopra.

2. Il monumento si compone di un basamento sormontato dalla statua del Bruno; di tre bassorilievi; di otto medaglioni-ritratti; di un'iscrizione e di un simbolo ornamentale sul davanti. I soggetti dei bassorilievi e dei medaglioni come la iscrizione saranno dati dal Comitato.

3. Tutte le sculture saranno in bronzo – la parte architettonica in granito rosso di Baveno, costruita a rivestimento di solida grossezza, avendo l'interno in muratura. La spessorezza delle lastre di granito non dovrà essere minore di c.mi venti.

4. L'altezza totale del Monumento non sarà minore di metri otto e centimetri cinquanta. La statua del Bruno non avrà meno di metri tre, ed il piedistallo non sarà minore di metri cinque e centim. 50 circa d'altezza.

5. A corrispettivo dell'intera esecuzione del lavoro il Comitato s'obbliga sborzare allo scultore Ettore Ferrari la somma di lire Ventotto mila/£ 28.000/ divisa in sei rate.²

Il primo bozzetto dell'opera, eseguito già nel 1885, era un accorato appello alla libertà, inneggiando ai martiri dell'Inquisizione; esso non fu tuttavia approvato dai politici che dovevano autorizzare la realizzazione del monumento, a causa del carattere propagandistico e del forte messaggio anticlericale. In questo primo bozzetto (il cui disegno fu riprodotto nel *Numero Unico a beneficio del fondo per il monumento*, Roma, 1885), Bruno era rappresentato come un tribuno-profeta, con un grande libro sostenuto dalla mano sinistra, mentre con la destra levata in alto sembra annunciare il 'nuovo verbo'. Come è stato notato, la figura è simile alla statua *La Libertà* del monumento sepolcrale a Giovanni Battista Niccolini in Santa Croce a Firenze, eseguito da Pio Fedi e inaugurato nel 1883. Tale iconografia aveva già eser-

¹ L. BERGGREN, L. SJÖSTEDT, *op. cit.*, p. 126.

² ACS [Archivio Centrale dello Stato], *Le carte di Ettore Ferrari*, b. 20, f. 1004. Cfr. L. BERGGREN, *Giordano Bruno på Campo dei Fiori*, cit., p. 268.

citato una notevole influenza: il braccio destro alzato e la raggiera si ritrovano nella statua-simbolo della nuova epoca: *La Liberté éclairant le monde* di Frédéric-Auguste Bartholdi, universalmente conosciuta come *The Statue of Liberty*. Nel 1884 su questa opera si concentrò l'attenzione di tutto il mondo prima del trasporto oltremare, quando la statua, alta 46 metri, fu installata provvisoriamente nel centro di Parigi per la consegna all'ambasciatore degli Stati Uniti.¹

Nel secondo bozzetto della scultura, eseguito da Ferrari nel 1886,² Giordano Bruno assume una diversa iconografia, che si richiama alla figura anche enigmatica del filosofo nolano, evitando quegli espliciti riferimenti alla polemica anticlericale e al carattere propagandistico riconoscibili nel primo bozzetto, l'idea cioè di un Bruno come 'profeta' della nuova religione della ragione. Nel 1887 Francesco Crispi sostenne il progetto del monumento con la nuova iconografia della statua, e tale significativo appoggio avviò l'effettiva realizzazione dell'opera. Tuttavia, la collocazione del monumento in Campo de' Fiori e la concessione dell'area furono questioni ancora dibattute tra il Comitato universitario centrale e il consiglio comunale, per motivi di carattere sia politico sia tecnico. Nel gennaio del 1888 Alessandro Guiccioli assunse le funzioni di sindaco e il Comitato bruniano chiese udienza a quest'ultimo per avere il parere sulla concessione dell'area in Campo de' Fiori. La richiesta dell'area per la collocazione del monumento era sostenuta ormai non solo dagli studenti universitari, ma da numerose organizzazioni liberali e dalla stampa. La concessione dell'area, però, doveva rispettare alcune condizioni in merito alla ubicazione dell'opera: la statua doveva essere collocata sul lato di ponente della piazza, «ma questo spostamento non fu però sufficiente alle autorità, che proposero una posizione ancora un po' più "arretrata verso il lato di ponente della piazza"»,³ come si evince dalla concessione firmata da Guiccioli in data 6 febbraio 1889:

Nulla ho da eccepire circa la scelta del posto per la erezione del monumento a Giordano Bruno in Campo de' Fiori né circa la estensione dell'area che si richiede. Solo si desidererebbe (se da parte dell'egregio autore del monumento non si vegga difficoltà) che il monumento stesso venga alquanto arretrato verso il lato di ponente della piazza in modo da non ostruire per nulla la traversata della Via dei Baullari che ora verrebbe alquanto occupata.

[...]

Il Sindaco
Guiccioli.⁴

¹ Cfr. L. BERGGREN, L. SJÖSTEDT, *op. cit.*, p.128.

² Vedi *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico-documentaria*, Firenze, Olschki, 2000, fig. 10, pp. LXII-LXIII.

³ Cfr. L. BERGGREN, L. SJÖSTEDT, *op. cit.*, p. 177.

⁴ ACS, *Le carte di Ettore Ferrari*, b. 20, f. 1004.

Tuttavia, la collocazione definitiva del monumento fu oggetto di ulteriori trattative:

In seguito a trattative tra Ferrari e il sindaco, a metà febbraio, venne dunque fissato un posto sul lato corto della piazza, a nord-ovest, e furono iniziati i lavori delle fondamenta. Meno di una settimana dopo si cominciò a cambiare idea. Vennero intraprese nuove trattative con il comune, e un mese più tardi Bruno aveva trovato finalmente il suo posto definitivo, in mezzo alla piazza. Quest'ultimo spostamento coinvolse in realtà tanto l'orientamento del monumento, quanto la sua idea portante. Nella statua Bruno è rappresentato mentre cammina, con il capo leggermente piegato in avanti e lo sguardo rivolto direttamente davanti a sé: evidentemente era stato concepito nell'atto di attraversare la piazza verso il posto dell'esecuzione [...]. Con la nuova collocazione del monumento nella piazza bisognava necessariamente reinterpretare il contenuto rappresentativo della statua. Da un momento nel cammino verso il luogo dell'esecuzione questa passava a esprimere il martirio sul rogo. Ma il modello in gesso era pronto già da tempo per la fusione; su di esso pertanto non si poteva operare alcun intervento che potesse adattare la statua alla nuova interpretazione.¹

Nel 1887, infatti, Ferrari aveva terminato il modello in gesso (vedi FIGURE 1 e 2).² Nel 1888, l'anno prima dell'inaugurazione del monumento e in occasione dell'anniversario del supplizio, ci fu una imponente manifestazione e, nell'aula magna del Collegio Romano, Jacob Moleschott³ rese omaggio a Bruno, quale figura-simbolo della nuova era che Vittorio Emanuele II aveva avviato in Italia.⁴ Il 13 maggio 1889, proprio un mese prima dell'inaugurazione in Campo de' Fiori, Moleschott così scrisse a Ferrari:

Colgo quest'occasione per esprimerle i miei più sinceri rallegramenti perché finalmente la Sua opera Artistica, filosofica e generosa sorgerà per rendere testimonianza di nobili aspirazioni, come mi rallegro con Roma che la mia profezia di un anno fa venga sì presto ad avverarsi.⁵

Come è noto, il monumento a Giordano Bruno fu inaugurato il 9 giugno 1889. Nella sua forma definitiva, il monumento era composto dalla statua e da un piedistallo, sul quale figura una lastra di bronzo con la celebre dedica composta da Giovanni Bovio: IX GIUGNO MDCCCLXXXIX / A BRUNO /

¹ L. BERGGREN, L. SJÖSTEDT, *op. cit.*, p. 177.

² Il gesso è firmato e datato in basso, sul lato destro della base: «E. Ferrari / A. R. M. MDCXL» (data massonica). Cfr. *Galleria Nazionale d'Arte Moderna. Le collezioni: il XIX secolo*, a cura di Elena Di Majò e Matteo Lafranconi, Milano, Electa, 2006, p. 236.

³ Jacob Moleschott (1822-1893) è stato senatore del Regno d'Italia nel 1876. Fisiologo, filosofo e politico insegnò fisiologia all'Università di Torino e poi di Roma. Su Moleschott vedi i contributi recentemente a lui dedicati in «Giornale critico della filosofia italiana», xc (xcii), 2011, fasc. 3, p. 541 sgg.

⁴ L. BERGGREN, L. SJÖSTEDT, *op. cit.*, p. 164. Ferrari realizzò un busto in bronzo di Moleschott che fu esposto nell'aula dell'Istituto di Fisiologia dell'Università di Roma, ma che fu successivamente rimosso.

⁵ ACS, *Le carte di Ettore Ferrari*, b. 20, f. 1004 (lettera autografa).



FIG. 1. ETTORE FERRARI, *Giordano Bruno*, 1887. Gesso, cm. 400 × 135 × 135. Roma, Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea (*Salone di Giordano Bruno*, prima del nuovo allestimento). Sullo sfondo, a sinistra: ANGELO TOMMASI, *Gli emigranti* (1896); olio su tela, cm. 262 × 433. A destra: LUIGI NONO, *Refugium peccatorum* (1882); olio su tela, cm. 202 × 332.



FIG. 2. ETTORE FERRARI, *Giordano Bruno*, 1887; gesso, cm. 400 × 135 × 135. Roma, Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea (*Salone di Giordano Bruno*, prima del nuovo allestimento). Il quadro che si vede sulla destra è: MICHELE CAMMARANO, *La battaglia di San Martino* (1880-1883); olio su tela, cm. 420 × 820.

IL SECOLO DA LUI DIVINATO / QUI / DOVE IL ROGO ARSE. Il programma dei festeggiamenti fu pubblicato l'8 giugno, vigilia di Pentecoste. I partecipanti all'inaugurazione furono numerosi (le cifre indicate, in questi casi sempre oscillanti, vanno da 5.000 a 20.000) e tra gli ospiti più illustri, oltre ai membri del Comitato universitario, vi furono rappresentanti del comune di Roma, della camera dei deputati e alcuni senatori. Luigi Basso, a nome del Comitato universitario, consegnò il monumento alla città e il sindaco Guiccioli rese i ringraziamenti. Bovio tenne il discorso solenne, che fu stampato nello stesso anno in un opuscolo dal titolo *L'etica da Dante a Bruno*.

La fusione della statua in bronzo fu realizzata pochi mesi prima dell'inaugurazione, tra marzo e aprile del 1889. Il modello in gesso della statua fu esposto nel 1889 alla *Exposition Universelle* di Parigi; la critica lo definì «un'opera classica molto pensata e fortemente sentita».¹ Dopo molti anni, nel 1981, il gesso monumentale fu offerto in dono da Cesira Buttignon Ferrari Frey alla Soprintendenza alla Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea. La donazione e, in parte, la vendita delle opere di Ferrari furono oggetto di lunghe trattative tra l'erede dell'artista e la Soprintendenza, a seguito delle accertate difficili condizioni di conservazione nelle quali versavano le opere dello scultore. Tale situazione era stata già denunciata anni prima dalla Soprintendente Palma Bucarelli, la quale nel 1973 evidenziò la questione, informando l'Assessore alle Belle Arti del Comune di Roma e il Soprintendente agli Archivi del Lazio con una lettera dell'11 dicembre dello stesso anno:

Questa Soprintendenza – scrive Bucarelli – è venuta a conoscenza della gravissima condizione nella quale si trova uno dei complessi archivistici, documentari e artistici più cospicui di Roma: il fondo lasciato al momento della morte del noto scultore, pittore e uomo politico Ettore Ferrari. C'è giunta notizia altresì degli atti di esproprio decisi dalla Amministrazione Comunale nei confronti dell'immobile adiacente alle Mura Aureliane e delimitato dalla Via Piave e Via Sulpicio Massimo, di proprietà degli eredi Ferrari.

Riconoscendo questa Soprintendenza le condizioni oggettive di poter in quell'immobile costituire un sodalizio dove conservare e ordinare, i gessi, i disegni, le carte e la biblioteca già appartenuta al Ferrari, complesso di primaria importanza della Roma di fine secolo e che ha subito recentemente, dopo l'apertura operata dal Comune della Via Sulpicio Massimo, danni rilevantissimi e spesso irreparabili, ci rivolgiamo alle SS. LL. per chiedere se non ravvisino l'opportunità di un incontro con i funzionari di questa Soprintendenza al fine di studiare una soluzione idonea a salvaguardare il molto che rimane ancora dello studio del Ferrari da una distruzione che si presenta chiaramente inevitabile.

In attesa di una cortese urgente risposta, Le inviamo i migliori saluti.

IL SOPRINTENDENTE

Dott.ssa Palma Bucarelli.²

¹ Cfr. *Galleria Nazionale d'Arte Moderna. Le collezioni: il XIX secolo*, p. 236.

² Archivio GNAM [Galleria Nazionale d'arte moderna], Pos. 3-8, b. 34, f. 7 (lettera dattiloscritta e firmata).

Il 22 febbraio del 1980 venne proposto un provvedimento di vincolo, da parte del Soprintendente Giorgio de Marchis,¹ che fu inviato al Ministero per i Beni Culturali e, per conoscenza, alla Soprintendenza del Lazio. La richiesta del provvedimento fu corredata da materiale fotografico e da una dettagliata descrizione delle opere.² Nel maggio del 1980 furono inviati dal Ministero alla Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Roma e per conoscenza al Soprintendente della Galleria Nazionale d'arte moderna i decreti di vincolo delle sculture, con richiesta di notifica degli stessi a Cesira Buttignon Ferrari Frey. Già il 7 febbraio 1980 de Marchis aveva invitato l'erede dello scultore a discutere della destinazione delle opere collocate a Roma all'interno dello studio dell'artista, come si evince dalla seguente lettera:

Gentile Signora,

non avendo ricevuto replica alla nostra lettera del 12 gennaio u.s., relativa all'oggetto [Tutela studio et opere sculture Ettore Ferrari (Roma 1845-1919 [sic])], e che ad ogni buon fine Le accludiamo in fotocopia, Le rinnoviamo con la presente la preghiera di voler favorire presso gli uffici di questa Soprintendenza onde addivenire ad una soluzione soddisfacente per quanto concerne le opere di Ettore Ferrari di Sua proprietà, conservate in condizioni di estremo abbandono nel locale che già fu studio dell'artista in via Valenziani n. 6, Roma.

Con i migliori saluti.

IL SOPRINTENDENTE

Giorgio de Marchis.³

Dopo circa una anno, il 12 giugno 1981, l'erede dello scultore offriva in vendita e, in parte, in dono le opere dell'artista alla Soprintendenza alla Galleria Nazionale d'arte moderna:

La sottoscritta Cesira Buttignon Ferrari Frey, residente in Via Piave 67 f, Roma, con la presente offre in vendita per le collezioni dello Stato un cospicuo gruppo di opere provenienti dallo studio dello scultore Ettore Ferrari (Roma 1845-1929) elencate in allegato per un totale di 91 pezzi tra marmi, terracotte, gessi ed un bronzo, per la cifra complessiva di L. venticinquemilioni.

A tali opere offerte in vendita la sottoscritta desidera aggiungere il dono dei dieci gessi di cui quattro di dimensioni monumentali e come gli altri 6 già fatti oggetto di notifica nel maggio del 1980, ai sensi della legge 1089 del 1.6.1939, da parte del Ministro per i Beni Culturali e Ambientali.

Poiché tutte le opere suddette, sia quelle offerte in vendita che quelle offerte in dono, sono attualmente dislocate in un locale inadatto e parzialmente privo di copertura, e da doversi sgomberare al più presto essendone stata ceduta la proprietà, e non essendo d'altronde l'offerente in condizioni economiche tali da poter provvedere come sarebbe suo desiderio alla migliore conservazione delle opere stesse in altro locale

¹ Cfr. l'Appendice al presente contributo, doc.1.

² Ivi, doc. 2.

³ Archivio GNAM, Pos. 3-8, b. 34, f. 7 (lettera dattiloscritta e firmata).

più idoneo, si raccomanda una risposta ed una definizione della pratica per quanto possibile cortesemente sollecite; restando quindi in attesa si inviano i migliori saluti.

Cesira Buttignon Ferrari Frey.¹

In data 28 settembre 1981, de Marchis inviò all'Ufficio Centrale per i Beni Ambientali, Architettonici, Archeologici, Artistici e Storici del Ministero per i Beni Culturali la proposta di vendita delle opere dell'artista romano avanzata dall'erede, rimanendo in attesa del parere ministeriale.² Il 1° dicembre 1982 l'acquisto sarà autorizzato con lettera a firma dello stesso ministro.³ Passò comunque del tempo prima che la trattativa si concludesse. Il 25 febbraio 1984 Buttignon Ferrari Frey fece avere i propri dati alla Soprintendenza per la stipula del contratto di compravendita, informando inoltre il museo di aver ceduto la proprietà dell'immobile, nel quale erano conservate le opere dello scultore, alla società assicurativa Lloyd Europeo. Il 28 maggio 1985 il Soprintendente Eraldo Gaudioso inviò al Ministero una richiesta di autorizzazione ad accettare l'offerta della ditta di trasporto al fine di trasferire le opere alla Galleria Nazionale dallo studio dell'artista,⁴ quest'ultimo ormai non più di proprietà degli eredi e per il quale era stato richiesto più volte lo sgombero dei locali da parte della società assicurativa.⁵

Finalmente, il 2 luglio 1985 fu stipulato il contratto di compravendita tra Gaudioso e Buttignon Ferrari Frey;⁶ l'11 ottobre 1985, con lettera a firma del Sottosegretario di Stato, fu quindi accettata la donazione della discendente dello scultore, autorizzando formalmente il Soprintendente:

Si autorizza la S.V. ad accettare, ai sensi dell'art.783 del C.C., le sotto elencate opere di Ettore Ferrari, che la Sig.ra Cesira Buttignon Ferrari Frey intende donare allo Stato con destinazione alla Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea di Roma. Si invita, pertanto, la S.V. ad assumere in carico, comunicandone il numero d'inventario alla competente divisione VIII di questo Ufficio Centrale e di voler esprimere alla Sig.ra Cesira Buttignon Ferrari Frey i ringraziamenti di questo Ministero.

GESSE MONUMENTALI:

- 1) - «Eudoro difende Cimodocea» cm. 120 x 180 – 1869;
- 2) - «Ermengarda», 1874;
- 3) - «Monumento a Eliade Radulescu» – 1874-1877;
- 4) - «Busto di Riccardo Wagner» grandezza naturale;
- 5) - «Velleda» grande circa la metà del naturale;
- 6) - «Il suicidio di Jacopo Ortis» grandezza naturale c. 1877-'78;
- 7) - «Cum Spartaco pugnavit» grandezza superiore al naturale – 1880;
- 8) - «Giordano Bruno» grandezza superiore al naturale – 1889;⁷
- 9) - «La rivoluzione» gesso preparatorio a grandezza circa metà del naturale – c. 1900;

¹ Ivi (lettera dattiloscritta e firmata).

² Cfr. Appendice, doc. 3.

³ Ivi, doc. 4.

⁴ Ivi, doc. 5.

⁵ Ivi, docc. 6, 7.

⁶ Ivi, doc. 8.

⁷ Nel catalogo sopracitato della Galleria Nazionale la data riportata del gesso è il 1887.

10) - «Monumento a Mazzini» gesso per il Monumento in bronzo esistente in Piazzale Romolo e Remo in Roma – c. 1909.

p. IL MINISTRO

Il Sottosegretario di Stato.¹

Il trasporto delle opere dallo studio dello scultore, in via Valenziani a Roma, alla Galleria Nazionale avvenne tra dicembre 1984 e giugno 1985 e fu eseguito dalla ditta Teti e da un'altra ditta di trasporti,² le quali trasferirono le opere in tre lotti nei depositi della Galleria Nazionale.

Il 13 gennaio 1986 il Soprintendente confermò il ricevimento della donazione tra cui il gesso della statua di Bruno, come risulta dalla dichiarazione inventariale a firma dello stesso Gaudioso inviata al Ministero dei Beni Culturali:

Si comunica che le opere dell'artista Ettore Ferrari donate dalla Signora Cesira Buttignon Ferrari Frey sono state assunte in carico nel registro cronologico d'entrata del materiale artistico della Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea con i seguenti numeri d'inventario:

- n. 8440 - «Eudoro difende Cimodocea», 1869
- 8441 - «Ermengarda», 1874
- 8442 - «Monumento a Eliade Radulescu», 1874 -1877
- 8443 - «Busto di Riccado Wagner»
- 8444 - «Velleda»
- 8445 - «Il suicidio di Jacopo Ortis», c. 1877-'78
- 8446 - «Cum Spartaco pugnavit», 1880
- 8447 - «Giordano Bruno», 1889
- 8448 - «La rivoluzione», c. 1900
- 8449 - «Monumento a Mazzini», c. 1909

IL SOPRINTENDENTE

(Prof. Eraldo Gaudioso).³

Il gesso della statua di Campo de' Fiori fa quindi parte del patrimonio della Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea solo da poco più di vent'anni. La scultura fu esposta nelle sale del museo in occasione del riallestimento delle collezioni realizzato tra il 1995 e il 1999 dal Soprintendente, Sandra Pinto, con l'intento di un restauro filologico della sede originaria della Galleria, progettata da Cesare Bazzani e inaugurata il 31 marzo del 1911, come padiglione centrale dell'Esposizione Internazionale di Belle Arti organizzata a Roma per il cinquantenario dell'Unità d'Italia. Va precisato che il museo fu ufficialmente istituito nel 1883 e aperto al pubblico nel 1885, mentre lo statuto è del 1889. Tuttavia, la sede continuava a essere 'temporaneamente' a Roma nel Palazzo delle Esposizioni; il trasferimento a Valle

¹ Archivio GNAM, Pos. 3-8, b. 34, f. 7.

² Cfr. Appendice, docc. 9, 10, 11.

³ Archivio GNAM, Pos. 3-8, b. 34, f. 7.

Giulia avvenne nel 1915.¹ A far parte del Comitato esecutivo che scelse il progetto di Cesare Bazzani per l'Esposizione Internazionale del 1911 fu lo stesso Ettore Ferrari (in qualità di vice presidente), insieme a Guglielmo Calderini, Giulio Aristide Sartorio, Giovan Battista Dall'Oppio.² In occasione del III Congresso Artistico svoltosi a Napoli in coincidenza con l'Esposizione Nazionale di quella città, Ferrari fu inoltre portavoce, insieme all'artista Francesco Jacovacci,³ degli orientamenti politico-culturali che designavano la capitale quale sede permanente delle esposizioni nazionali. Nella sala della Galleria Nazionale denominata «Salone di Giordano Bruno», e significativamente tra opere comprese nel periodo tra il 1883 e il 1911, è stato esposto fino a non molto tempo fa il gesso realizzato da Ferrari.⁴ L'opera era collocata al centro del salone, nel quale sono state esposte altre opere di grandi dimensioni, come i dipinti di Pio Joris e Jacovacci acquisiti nel 1883, oltre a opere di Gaetano Previati, Ercole Rosa, Giovanni Fattori.⁵ La sala era infatti dedicata all'Esposizione romana del 1883, con la quale ha avuto inizio la collezione delle opere della Galleria Nazionale. Il gesso fu restaurato nel 1999, in occasione del riordinamento delle collezioni del secondo Ottocento.⁶ Nelle opere della sala si potevano quindi ammirare efficaci 'immagini di memoria' della storia risorgimentale.

¹ Cfr. MARIA VITTORIA MARINI CLARELLI, *Studiare e ripensare il museo*, in *La Galleria Nazionale d'arte moderna. Cronache e storia 1911-2011*, a cura di Stefania Frezzotti e Patrizia Rosazza Ferraris, Roma, Palombi, 2011, p. XI.

² Cfr. STEFANIA FREZZOTTI, *La ricerca della sede*, in *La Galleria Nazionale d'arte moderna. Cronache e storia 1911-2011*, cit., p. 57.

³ Francesco Jacovacci fu direttore della Galleria Nazionale d'arte moderna nella sede di Palazzo delle Esposizioni dal 1895 al 1908. Cfr. *Galleria Nazionale d'arte moderna. Le collezioni: il XIX secolo*, cit., p.19.

⁴ Con il nuovo ordinamento delle collezioni della Galleria Nazionale d'arte moderna, definito nel corso del 2011, il salone ha cambiato denominazione e le opere che erano lì raccolte sono state ricollocate secondo diversi criteri espositivi. Attualmente il gesso non è esposto.

⁵ Per l'indicazione di altri dipinti – di Michele Cammarano, Angelo Tommasi e Luigi Nono – presenti nella sala, vedi le didascalie delle FIGURE 1-2.

⁶ *Galleria Nazionale d'arte moderna. Le collezioni: il XIX secolo*, cit., p. 236.

APPENDICE

I documenti riportati sono tratti dal fascicolo conservato nell'archivio della Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea di Roma relativo alla vendita e alla donazione di opere di Ettore Ferrari da parte dell'erede dello scultore, Cesira Buttignon Ferrari Frey (Archivio GNAM, Pos. 3-8, b. 34, f. 7). Il fascicolo è stato messo a punto nel 1986.

Doc. 1

Proposta della notifica di vincolo (Legge 1/6/1939, n. 1089) relativa a dieci opere di Ettore Ferrari conservate in via Augusto Valenziani 6 (cortile), Roma, proprietà di Cesira Buttignon Ferrari Frey, abitante in via Piave 67/f, Roma. Documento datato 22 febbraio 1980.

[...] Si ritiene che i provvedimenti vincolistici possano almeno indurre i proprietari dello studio e delle opere di Ettore Ferrari e cioè la Signora Cesira Buttignon Ferrari Frey, via Piave 67/f, Roma, almeno a provvedere alla copertura del locale dove le opere sono raccolte; essi comunque varranno a preconstituire per l'Amministrazione le basi necessarie per un intervento anche d'autorità qualora questo si rendesse necessario e non differibile.

D'altro lato, come già comunicato, questa Soprintendenza ha provveduto, anche se fin'ora senza risultato alcuno, a convocare nei propri uffici la signora Cesira Buttignon Ferrari Frey, con la quale si intenderebbe intavolare trattative per l'acquisizione da parte dello Stato dell'insieme di tutti i gessi del Ferrari ancora esistenti, oltre le dieci opere che si son potute per il momento individuare, e che, trasferiti in un locale più idoneo, costituirebbero la insostituibile testimonianza dell'attività di un artista estremamente notevole sia sotto il profilo puramente formale che come documentazione di una intera epoca della scultura figurativa specie romana.

Si desidera infine precisare che la presente è indirizzata per conoscenza alla Soprintendenza ai Beni Artistici e Storici di Roma nel convincimento che la gestione amministrativa dei vincoli eventualmente decretati sia di spettanza della Soprintendenza competente per territorio.

IL SOPRINTENDENTE
(Giorgio de Marchis)

Doc. 2

Allegato alla proposta di vincolo con descrizione delle opere (12 febbraio 1980).

Gesso in grandezza superiore al vero per il monumento a Giordano Bruno, esistente in Piazza Campo dei Fiori a Roma - c. 1889.

Si tratta del gesso preparatorio utilizzato per la figura di Giordano Bruno, dominante il monumento eretogli in Campo de' Fiori a Roma ed inaugurato nel febbraio [sic] del 1889, dove nel febbraio del 1600 il pensatore nolano era stato bruciato sul rogo. Nel gesso meglio che nel bronzo ormai scurito appare leggibile l'assorta espressione del filosofo, per la cui figura il Ferrari ha prescelto un partito compositivo serrato e raccolto nei robusti e cadenzati drappaggi dell'abito monastico. Il monumento a Giordano Bruno, la cui erezione costituì una delle più clamorose e contrastate affermazioni della laicità dell'amministrazione romana dopo quasi vent'anni della ri-

unione di Roma capitale del regno d'Italia, conserva anche di fronte alla coscienza moderna le profonde motivazioni etiche che presiedettero alla sua ideazione; ciò è certamente anche dovuto alla opportuna semplificazione formale adottata dal Ferrari nel trattare il soggetto in termini di pura monumentalità, esente, almeno in questo caso, da quegli elementi di descrittivismo aneddotico o di amplificazione retorica, che pure furono propri di tanta scultura celebrativa ottocentesca.

Doc. 3

Proposta di vendita delle opere di Ettore Ferrari, inviata dal Soprintendente Giorgio de Marchis, in data 28 settembre 1981, al Ministero per i Beni Culturali – Ufficio Centrale per i Beni Ambientali, Architettonici, Archeologici, Artistici e Storici, Div. v.

La signora Cesira Buttignon Ferrari-Frey offre in vendita a questa Soprintendenza 91 sculture di Ettore Ferrari e in dono dieci opere dello stesso artista notificate ai sensi della legge 1089/1939, quanto rimane dello studio di quell'artista. Tra le opere (gessi, marmi e bronzi) i modelli originali in gesso di alcuni progetti mai realizzati come il «Cum Spartaco pugnavit» e il «Suicidio di Jacopo Ortis»; altri invece fusi nel bronzo come il «Giordano Bruno» oggi in piazza Campo dei Fiori e la statua colossale di Mazzini nel monumento al medesimo sull'Aventino, prospiciente il Circo Massimo.

La figura di Ettore Ferrari (1845-1929) non è solo quella dell'artista (si rammenta, qui, che Ettore Ferrari non fu solo scultore ma anche finissimo pittore – fece parte del gruppo dei 25 della Campagna Romana), ma anche dell'uomo politico e dell'organizzatore culturale impegnato. Fu infatti deputato al Parlamento, quale rappresentante del partito radicale, e Gran Maestro della Massoneria dal 1904 al 1918; direttore dell'Istituto di Belle Arti di Roma e Presidente della Giunta Superiore di Belle Arti.

L'acquisizione alle collezioni dello Stato di quanto rimane dello studio di Ferrari è a giudizio di questa Soprintendenza di estremo interesse. Fa parte d'altronde del programma di questo stesso Istituto assicurare alle pubbliche collezioni fondi di studi di artisti dell'Ottocento e del Novecento.

La Signora Cesira Buttignon Ferrari-Frey chiede per tutti i 91 pezzi proposti in vendita lire 25.000.000, somma che questo ufficio ritiene estremamente congrua.

Si rimane in attesa di una cortese sollecita risposta.

IL SOPRINTENDENTE
(Giorgio de Marchis)

Doc. 4

Autorizzazione all'acquisto di 91 sculture di Ettore Ferrari di proprietà di Cesira Buttignon Ferrari Frey, firmata dal Ministro per i Beni Culturali e Ambientali e inviata al Soprintendente alla Galleria Nazionale, in data 1° dicembre 1982 (data in cui l'incarico di ministro fu assunto da Nicola Vernola, Governo Fanfani v, anche se la firma risulta essere quella di Vincenzo Scotti, ministro uscente).

Si autorizza l'acquisto per il prezzo convenuto di lire 25.000.000 (venticinquemilioni) delle opere d'arte indicate in oggetto, offerte in vendita allo Stato Italiano dalla Sig.ra Cesira Buttignon Ferrari Frey.

Allo scopo di provvedere all'approvazione del contratto e all'emissione del relativo mandato di pagamento, si prega di voler inviare, in duplice copia, la sottoelencata documentazione:

- 1) originale dell'offerta di vendita dell'opera da parte del proprietario;
- 2) contratto di compravendita debitamente registrato all'Ufficio del Registro - Sezione Atti privati, corredato dell'attestato di versamento delle spese ad essa inerenti, effettuato dal venditore ai sensi della legge 27.12.1975, n.790;
- 3) nulla osta della S.V. al pagamento della somma convenuta;
- 4) dichiarazione inventariale riguardante l'assunzione in carico dell'opera;
- 5) generalità complete nonché l'indirizzo del proprietario;
- 6) dichiarazione dalla quale risulti che lo stesso è un privato cittadino e non esercita, anche occasionalmente, attività commerciale, ovvero certificato della Camera di Commercio e fattura se trattasi di Ditta.

Il Ministro

Doc. 5

Lettera inviata in data 28 maggio 1985 dal Soprintendente Eraldo Gaudioso a una funzionaria del Ministero per i Beni Culturali, Ufficio Centrale per i Beni Ambientali, Architettonici, Archeologici, Artistici e Storici relativa al trasporto alla Galleria Nazionale d'arte moderna delle opere di Ettore Ferrari.

Facendo seguito ai recenti colloqui intercorsi tra i funzionari di questa Soprintendenza e della Divisione da Lei diretta, in merito all'acquisizione relativa al Fondo Ferrari, Le trasmetto in allegato, come convenuto, il preventivo fornito dalla ditta Teti, ditta presentata dal Lloyd Europeo, per il trasporto dei gessi Ferrari.

Tale ditta sembra offrire ragionevoli garanzie, avendo tra l'altro effettuato numerosi trasporti sia per codesto Ufficio Centrale che per quello per i Beni Archivistici, e si offre di effettuare il trasporto con le medesime modalità (imballo in casse sagomate, ecc.) della ditta Tartaglia. L'estrema urgenza che ha il Lloyd Europeo di poter disporre dei locali di via Valenziani, attualmente occupati dai gessi Ferrari, giustifica il notevolissimo ribasso rispetto al preventivo precedentemente inviato. Prego, quindi, come già accennato per le vie brevi, di voler autorizzare questa Soprintendenza ad accettare l'offerta fatta dal Lloyd di anticipare comunque la cifra necessaria al trasporto, sulla base di detto preventivo, onde poter provvedere al rapido ricovero delle opere nei depositi della Galleria Nazionale d'arte moderna [...].

IL SOPRINTENDENTE

Prof. Eraldo Gaudioso

Docc. 6-7

Telegrammi dell'Ufficio immobiliare Lloyd Europeo inviati alla Galleria Nazionale d'arte moderna in data 18 giugno 1984 e in data 17 ottobre 1984.

Telegramma 18 giugno 1984

Sollecitiamo cortesemente ritiro opere scultore Ferrari dovendo assolutamente disporre locali ove stesse sono custodite stop attendiamo sollecito riscontro stop Ufficio Immobiliare Lloyd Europeo s.p.a.

Telegramma 17 ottobre 1984

Alla cortese attenzione Prof. Durbè riferimento lettera 7 settembre rinnoviamo richiesta urgente ritiro statue via Valenziani: almeno opere maggior ingombro stop attendiamo riscontro urgente.

Doc. 8

Contratto di compravendita tra la Soprintendenza e Cesira Buttignon Ferrari Frey (2 luglio 1985).

Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Ufficio Centrale per i Beni Ambientali, Architettonici, Archeologici, Artistici e Storici – Soprintendenza Speciale alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna e Contemporanea – Roma

Codice Fiscale [...]

CONTRATTO DI COMPRAVENDITA

L'anno millenovecentottantacinque, il giorno 2 del mese di luglio

VISTA la lettera del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Ufficio Centrale per i Beni Ambientali, Architettonici, Archeologici, Artistici e Storici – N. 8237, Divisione V, del 1.12.1982 che autorizza l'acquisto per il prezzo convenuto di £ 25.000.000 (lire venticinquemilioni) di n. 91 sculture dell'artista Ettore Ferrari da destinare alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna e Contemporanea di Roma;

PREMESSO che il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali con la stessa nota di cui sopra autorizza il Prof. Eraldo Gaudioso Soprintendente alla Soprintendenza Speciale alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna e Contemporanea di Roma a stipulare il relativo contratto in rappresentanza della Amministrazione;

Tutto ciò premesso fra i sottoscritti:

Prof. Eraldo Gaudioso in nome e per conto del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e la Signora Cesira Buttignon Ferrari Frey nata a Cervignano del Friuli (Udine) il 6 febbraio 1933, residente in Roma – Via Piave 67 f, Codice Fiscale [...], si conviene e si stipula quanto segue:

Art.1 - La signora Cesira Buttignon Ferrari Frey proprietaria delle opere cede, come di fatto e col presente atto, in vendita alla Soprintendenza Speciale alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna e Contemporanea di Roma, le opere sopra indicate;

Art. 2 - La signora Cesira Buttignon Ferrari Frey garantisce la piena e legittima proprietà delle opere e la libertà di esse da ogni peso, vincolo o pegno, dichiarandosi disposta, in caso contrario, a rispondere dei danni nonché dell'evizione ai sensi di legge;

Art. 3 - La vendita di dette opere, di assoluta ed esclusiva proprietà della Signora Cesira Buttignon Ferrari Frey, si effettua per la somma convenuta e stabilita di £ 25.000.000 (lire venticinquemilioni) che sarà pagata dopo che saranno esaurite le formalità imposte dal Regolamento di Contabilità Generale dello Stato Italiano, con mandato della Banca d'Italia intestato alla signora Cesira Buttignon Ferrari Frey e accreditato sul c/c n. [...] presso il Banco di S. Spirito – Agenzia n. 16 – Via Piave, 88/92 Roma;

Art. 4 - Il presente contratto mentre ha sin da questo momento valore impegnativo per l'alienante non sarà obbligatorio per l'Amministrazione dello Stato Italiano se non dopo le prescritte approvazioni e tutte le spese inerenti e conseguenti l'atto medesimo, nessuna esclusa o eccettuata, sono a carico della signora Cesira Buttignon Ferrari Frey.

Fatto, letto, accettato e sottoscritto dalle parti il giorno, mese ed anno di cui sopra.

IL CEDENTE

Cesira Buttignon Ferrari Frey

IL SOPRINTENDENTE

(Prof. Eraldo Gaudioso)

Doc. 9

Lettera d'incarico inviata dal Soprintendente, in data 3 dicembre 1984, alla ditta di trasporti Bolliger relativa al trasporto dei gessi di Ettore Ferrari da via Valenziani ai depositi della Galleria Nazionale d'arte moderna.

Come da Vostro preventivo del 16/11/1984, pervenuto a questa Soprintendenza in data 21/11/1984, prot. 4634, si dà incarico a codesta ditta di provvedere al trasporto della prima parte delle opere di cui all'oggetto per un importo complessivo di lire 2.300.000 - IVA inclusa. Detto importo Vi verrà liquidato a seguito di presentazione di regolare fattura. Sul capitolo 2035 "Mostre Acquisizioni".

Con i migliori saluti

IL SOPRINTENDENTE

Prof. Eraldo Gaudioso

Doc. 10

Preventivo di spesa della ditta di trasporti Teti del 18 maggio 1985.

Preventivo n. 68/85 per trasporto e facchinaggio opere d'arte collezione E. Ferrari da via Valenziana alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna.

Come da accordi verbali intercorsi, Vi rimettiamo il ns. migliore preventivo di spesa per il trasporto come descritto in oggetto. Il lavoro verrà eseguito come segue:

- tutte le opere compresi i pezzi verranno imballate con materiale antiurto (Mopack, Pluribolle), verranno sistemate in casse costruite appositamente, sia in robustezza che in capienza,

- per il trasporto, il carico, e lo scarico, verranno usati speciali attrezzature quali: autogru, muletti, e operai qualificati ed assicurati per questo specifico settore.

- il trasporto è coperto di assicurazione per la somma di lire 50.000.000,

- le opere saranno sistemate al piano terra della Galleria, e in un secondo tempo collocate, come da Vs. richiesta.

Il prezzo forfettario per i citati servizi è di lire 8.500.000 più IVA.

Certi che ns. offerta trovi benevole accoglimento, distintamente salutiamo.

Doc. 11

Lettera d'incarico inviata dal Soprintendente, in data 7 novembre 1985, alla ditta di trasporti Teti relativa al trasferimento delle opere di Ettore Ferrari.

Trasporto Fondo Ferrari.

A seguito del Vs. preventivo del 18 maggio 1985, pervenuto a questa Soprintendenza il 27 maggio u.s., prot. 2264, relativo alla questione in oggetto, e sulla base dell'autorizzazione ministeriale del 6 novembre '85 prot. 4099, vi diamo incarico di effettuare il trasporto del Fondo Ferrari, secondo le modalità convenute. L'importo previsto, lire 10.000.000 (diecimilioni) IVA 18% inclusa, verrà liquidato, dietro presentazione di regolare fattura, sul cap. 2034 del corrente anno finanziario.

IL SOPRINTENDENTE

Prof. Eraldo Gaudioso

«EGO MAMPHURIUS...
NON INQUAM REGIUS, NEC GREGIUS,
SED EGREGIUS»:
MANFURIO PERSONAGGIO REALE
E DI COMMEDIA

MARGHERITA PALUMBO

SUMMARY

Based on a rich documentation kept in the Secret Vatican Archive and the Diocesan Archive of Naples, this essay offers a portrait of Giovanni Manfurio, master of grammar, canon of the cathedral and vicar of the nuns. There are many letters which describe aspects of his character, his inclinations and biographical episodes that match the theatrical figure of Mamfurio as well as the real and imaginary picture of Naples, as sketched in Bruno's *Candelaio*, in a continuous play between reality and literary fiction.

NEL 1909 Vincenzo Spampinato dedicò ampio spazio alla ricerca dei possibili riferimenti reali dei personaggi del *Candelaio*, la cui trama si snoda «nella regalissima città di Napoli, vicino al seggio di Nido»,¹ nei pressi quindi del convento di san Domenico Maggiore. Dense di riferimenti ai luoghi e all'ambiente della città sono infatti le «tre materie principali intesute insieme ne la presente comedia»,² data alle stampe nel 1582 a Parigi. La *Signora Morgana B. sua Signora sempre onoranda*, scelta da Bruno quale desti-

margherita.palumbo@beniculturali.it

¹ *Candelaio*, *Prologo*, BOEUC I 41. Sul seggio di Nido e l'origine del nome, si vedano le brevi osservazioni di G. TARCAGNOTA, *Del sito, et lodi della città di Napoli*, in Napoli, appresso Gio. Maria Scotto, 1566, c. 19v. L'edizione curata da Spampinato del *Candelaio* apparve nel 1909 presso Laterza, quale terzo volume della collana delle *Opere Italiane*, preceduta da una lunga introduzione alle pp. v-LXIV, poi riproposta, in forma modificata, in apertura della raccolta di saggi *Sulla soglia del Secento. Studi su Bruno, Campanella ed altri*, Milano-Roma-Napoli, Società editrice Dante Alighieri, 1926, pp. 3-65. [Nel presente testo si farà uso delle seguenti sigle: ACN (Napoli, Archivio Capitolare); ASDN (Napoli, Archivio Storico Diocesano); ASV (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano); BNN (Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III)].

² *Candelaio*, *Argomento*, BOEUC I 17. Cfr. V. SPAMPANATO, *Sulla soglia del Secento*, cit., p. 34, «di reminiscenze patrie insieme con allusioni or manifeste ed intenzionali or nascoste e fortuite, con cenni tal volta non brevi di storia, di leggi, di costumi napoletani, con motti ed aneddoti uditi nella gioventù, il Bruno nel *Candelaio*, assai più che ne' *Dialoghi*, fa addirittura sfoggio».

nataria, non è quindi mera allegoria, ma cela una donna realmente amata, non da cercarsi in Inghilterra, a Tolosa o in Spagna, ma in una Morgana frequentata a Nola.¹ Altri personaggi sono riferibili a molesti confratelli domenicani, o a protagonisti di «casi, capitati in Napoli ad altri, e che l'autore vide, o udì descrivere con ogni minimo particolare».² Potrebbe non essere «un personaggio del tutto inventato quello che nella Commedia beffa Bonifacio e gli seduce la moglie»,³ e per il Giovanni Bernardo la cui arte «è di depingere, e donar agli occhii de mundani la imagine di Nostro Signore, di Nostra Madonna e d'altri santi di paradiso»,⁴ Spampinato propone il pittore Giovan Battista Lama, attivo a Napoli durante gli anni conventuali di Bruno.⁵ La documentazione consultata dallo studioso presso l'Archivio di Stato di Napoli ci restituisce, infine, i nomi di abitanti del seggio di Nido che appaiono coincidere con quelli che popolano le strade del *Candelaio*. Un Palma fu realmente capitano della Guardia di giustizia, mentre nel 1574 una donna di nome Vittoria fu allontanata dalla sua dimora, nella strada di Toledo, perché accusata di vivere in maniera lussuriosa, amica quindi – come l'omonimo personaggio teatrale – «di fiori di barbe e frutti di borse»,⁶ e interessata solo al proprio interesse, «perché pazze son quelle ch'amaro sol per fine di quel piacere che passa, e non pensano alla vecchiaia».⁷

Tra Porta Nolana e Porta Reale si muovono le figure create da Bruno, e «per questi contorni, non so per qual'occasione, molto spesso si va riminando un solennissimo pedante detto Mamfurio».⁸ Anche nel caso di questo personaggio, è Spampinato a richiamare per primo l'attenzione sul fatto che nella Napoli bruniana visse effettivamente un *don Giovanni Manfurio*, grammatico e poeta, 'agente' del cardinale Giulio Antonio Santori, diventato nell'aprile del 1576 – a pochi mesi quindi dalla definitiva partenza del Nolano – canonico del Duomo.⁹ Manca evidenza documentaria di una

¹ Così conclude V. SPAMPINATO, *op. cit.*, p. 22, a proposito della Morgana menzionata nei libri parrocchiali di Nola quale moglie di Gian Tommaso Borzello, «Di tutte, costei, benchè nata intorno al 1530, è, per l'iniziale del cognome del marito ed anche per la sua condizione, la sola signora che abbia potuto avere offerto il *Candelaio*, se, come pare, l'autore si rivolse ad una Nolana. Francamente non vedo ragioni che vietino di ammetterlo».

² Ivi, p. 25.

³ *Ibidem*.

⁴ *Candelaio*, atto quinto, scena XXIII, BOEUC I 399.

⁵ Sulle ragioni di tale identificazione cfr. V. SPAMPINATO, *Sulla soglia del Secento*, cit., pp. 25-28.

⁶ *Candelaio*, *Argomento*, BOEUC I 17.

⁷ Ivi, atto secondo, scena III, BOEUC I 137.

⁸ Ivi, *Proprologo*, BOEUC I 41, 43.

⁹ V. SPAMPINATO, *Sulle soglie del Secento*, cit., pp. 33-34; cfr. anche SPAMPINATO, *Vita*, pp. 250-251. Sulla figura di Giovanni Manfurio, nato a Napoli tra il 1520 e il 1530, si veda la voce redatta da chi scrive in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2007, pp. 770-772. Per il rapporto di familiarità con il Santori, cfr. *Autobiografia di mons. G. A. Santori*, a cura di G. Cugnoni, «Archivio Romano di Storia Patria», XII, 1889, pp. 45, 74 e 369; S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno Editore, 2002, p. 310.

possibile conoscenza diretta o frequentazione, ma «se non fu proprio lui», alcune coincidenze tra realtà e finzione letteraria sono innegabili, e «in ogni modo» – osserva giustamente Spampanato – Bruno «non inventò un nome cui diede tanta celebrità».¹

Esistono, infatti, alcune coincidenze tra Giovanni Manfurio e quella figura teatrale che è 'astrazione vestita da uomo', tutta apparenza e senza sostanza.² Mamfurio fa la sua prima apparizione – con la «marcitulliana eleganza» del suo altitonare – nella scena v del primo atto, presentandosi al discepolo Pollula e al pubblico come *dominus magister* in un «almo minerale gimnasio»,³ allievo a sua volta di «Aloisio Antonio Sidecino Sarmento Salano successor di Lucio Gio. Scoppa».⁴ «Domini, io sono un maestro di scola», un *artium magister*, un *gymnasiarcha*, un uomo di dottrina e un erudito maestro,⁵ assicura Mamfurio nell'atto quarto per sottrarsi ai falsi birri che vorrebbero condurlo in Vicaria come un malfattore o un qualche ignorante, incuranti delle sue parole latine e della sua capacità di recitare «cento versi del poeta Virgilio; aut, per capita, tutta quanta la *Eneide*».⁶ E maestro di grammatica fu Giovanni Manfurio. È quanto risulta dagli atti del sinodo provinciale, celebrato nel febbraio del 1565 dal cardinale Alfonso Carafa, e al quale parteciparono «tutti gli Abbati, gli Arcipreti, Rettori, Parrochi, e tutte le Congregazioni de' Preti, Sagrestani, e Cappellani delle Chiese, e Cappelle, degli Spedali, e luoghi pii»,⁷ compreso Manfurio, presentato come *bonarum litterarum praeceptor* e *confrater* della congregazione di S. Maria Maggiore.⁸ In tale occasione, l'assemblea lo acclamò revisore dei conti del seminario arcivescovile, nomina a cui subito rinunciò, ubbidendo alla richiesta del Santori, a favore di altri protetti del futuro cardinale:

Deinde praefati electores viua viuisq; suffragijs primò et secundo elegerunt praefatum D. Io. Mamphurium ex electoribus, bonarum literarum praeceptorem, confratrem S. Mariae Maioris, qui in rationibus prouentuum seminarij recipiendis interueniret; ipse verò ad hortante eum Sanctorio amico, electioni primò in fauorem D. Laelij

¹ V. SPAMPANATO, *Sulla soglia del Secento*, cit., p. 34, che però precisa che «non è improbabile che anche il Bruno non rifuggisse dal modificare in qualche punto la verità, ricreando pe' fini della sua Commedia un personaggio reale» (ivi, pp. 33-34).

² Cfr. F. TORRACA, *Discussioni e ricerche letterarie*, Livorno, coi tipi di Franc. Vigo, 1888, p. 394, «Tipi sono Manfurio, Polinnio, Plataristotele ed anche Luca Landin: varia il nome, variano le circostanze, il fondo è uno; sono tutti instancabili, noiosissimi ripetitori di frasi [...] astrazioni, direbbe il Taine, vestite da uomo».

³ *Candelaio*, atto primo, scena v, BOEUC 73.

⁴ Ivi, p. 79, in riferimento a tre grammatici attivi a Napoli, Luigi Antonio Sompano detto il Sidecino, Sergio Sarmento Solano e, infine, Lucio Giovanni Scoppa.

⁵ Cfr. *Candelaio*, atto quarto, scena xvi, BOEUC I 271, 273.

⁶ Ivi, p. 277.

⁷ G. SPARANO, *Memorie storiche per illustrare gli atti della S. Napolitana Chiesa... Parte I*, In Napoli, per Giuseppe Raimondi, 1768, p. 235.

⁸ Su tale congregazione si veda C. RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli, Guida, 1984, p. 224.

Brancatij viri genere & probitate ornati, secundò in fauorem eiusdem Io. Dominici aetate & moribus probati liberè cessit.¹

Gli atti del 1565 ci presentano, inoltre, un Manfurio ancora laico – «Non sum homo ecclesiasticus»,² dichiara il goffo pedante nel quarto atto –; e *confrater* della congregazione di Santa Maria Maggiore è ancora il 21 maggio 1570, quando ottenne il beneficio perpetuo dell'altare di S. Angelo Vecchio nella medesima chiesa.³ Solo nell'aprile del 1576 – quando Bruno, ormai in fuga, è a Genova – fu eletto canonico del Duomo, con l'ordine minore del subdiaconato.

Infine, l'ultima coincidenza. Nel *Candelaio* Mamfurio vuol presentarsi come poeta stillante nettare e ambrosia, oggetto però delle sarcastiche burle di Ottaviano, «che prima monstrava maravigliarsi di sui bei discorsi; appresso de far poco conto di suoi poemi»,⁴ una apparente ammirazione si trasforma quindi, in poche battute, in «poca stima [...] di mio Marte e di mia Minerva». ⁵ Modestissimo poeta occasionale fu anche Giovanni Manfurio, come testimoniano i versi latini impressi nel 1557 in calce al trattato che Francesco Storella dedica agli *Analytica posteriora*, in polemica con la *Destructio destructionum dictorum Balduini* di Vincenzo Colle il Sarnese, uno dei maestri del Nolano. Questa la lode *Ad Librum*, intessuta di immagini belliche tali da suscitare anch'esse la poca stima di un Ottaviano:

Ioannes Manphurius Neapolitanus Ad Librum.
Vade liber, proferq; caput, contemne minaces.
Nam potes hostiles uincere sponte manus,
Omnia proponis, docta ratione resoluis,
Disseris, & multo condis acutè sale,
Si fera bella geris, sophiae pater, atq; Storella
Stant pro te bellum qui ratione gerunt.
Vade ergo, & docta intrepidus pete limina, uinces
Et forti referes hostica signa manu:
Impressum Neapoli Anno Domini. M.D.LII.⁶

¹ *Acta et decreta Synodi Neapolitanae*, Neapoli, impensis Anelli Sanviti, venundantur apud Antonium Baccolum, 1568, p. 51. Cfr. anche R. DE MAIO, *Le origini del Seminario di Napoli. Contributo alla storia napoletana del Cinquecento*, Napoli, Fiorentino, 1958, pp. 59-61.

² *Candelaio*, atto quarto, scena XVI, BOEUC I 277.

³ Per il relativo breve, cfr. ASV, Reg. Vat., 1979, c. 42.

⁴ *Candelaio*, *Argomento*, BOEUC I 33.

⁵ Ivi, atto secondo, scena I, BOEUC I 131.

⁶ *Francisci Storellae Alexanensis Philosophi in almo Salernitano Gymnasio Posteriores Analyticos, atque Physicas auscultationes, publice profitentis*, Neapoli, Matthias Cancer & Thomas Riccionus socij excudebant, 1557, c. G4v, con l'erronea indicazione del 1552 quale data di stampa (cfr. P. MANZI, *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Mattia Cancer ed eredi (1529-1595)*, Firenze, Olshki, 1972, n. 100). Non si sono finora rintracciate altre composizioni poetiche di Manfurio, e anche la ricognizione del fondo manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli non ha dato esito positivo.

Al di là di queste coincidenze tra realtà e finzione, la documentazione conservata presso l'Archivio Segreto Vaticano e il Diocesano di Napoli consente di ricostruire di Giovanni Manfurio tratti di carattere e comportamenti che si adattano bene anche al Mamfurio scenico. Ne emerge, infatti, una natura debole, 'tutta apparenza e senza sostanza', incline alla autocommiserazione e al presentarsi, costantemente, vittima di persecutori e calunniatori. Risulta, inoltre, evidente la sua inadeguatezza di fronte alle responsabilità e agli incarichi conferitigli, in un susseguirsi di invocazioni e appelli a quelle alte protezioni – in primo luogo Giulio Antonio Santori – che ne avevano consentito la carriera.¹

Fin dal 1575 Manfurio è attivo quale 'agente' di Santori in alcuni casi di giurisdizione ecclesiastica, il che potrebbe far supporre – oltre al grado di *magister artium* – anche una sua preparazione in materia legale.² Nel gennaio 1581 ottenne da Gregorio XIII formale licenza di seguire, in nome del cardinale, «cause civili e criminali nel foro ecclesiastico, etiam contra laici». ³ In tale veste, Manfurio riferisce nelle proprie lettere episodi degni del Sanguino «stravestito da capitano Palma con sui compagni stravestiti da birri», ⁴ e dei «tratti di marioli, stratagemme di barri, imprese di furfanti» che Bruno mette in scena nel *Candelaio*. ⁵ Al Santori invia vivaci racconti delle spedizioni del «Capitano di sbirri [...] in compagnia de' huomini et schiaui armati», e dettagliate descrizioni di offese, raggiri, risse e «molte piattonate in strata pubblica». ⁶ Nel giugno del 1582 fu coinvolto in una «storia brutta et indecente» che lo vide opporsi a Juan Sanchez marchese di Grottola in difesa dell'arcivescovo Annibale Di Capua, e nella quale – commenterebbe Bruno – vi fu «poco di bello, e nulla di buono». ⁷ La vicenda degenerò al punto che non fu un mariolo a essere portato e trattenuto in Vicaria, ma lo stesso Manfurio: «*O me miserum: verba nihil prosunt. O diem infaustum atque noctem*» esclama il personaggio teatrale. ⁸ Ne seguì «un gran mormoro fra li S^e. ministri Regij contra di me», ⁹ del quale si lamenta con il suo protettore:

¹ Su questo punto cfr. M. ROSA, *Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale. Dall'Autobiografia del card. G.A. Santori, in Fra storia e storiografia. Scritti in onore di P. Villani, a cura di P. Macry e A. Massafra, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 582.*

² La tendenza bruniana all'iperbole fa di Mamfurio non solo un «*graecarum, latinorum vulgariumque literarum [...] professor*», ma anche – e *si voluissim* – un «*philosophiae, medicinae, et iuris utriusque, et theologiae doctor*» (*Candelaio*, atto quinto, scena XXVI, BOEUC I 421).

³ *Autobiografia di mons. G. A. Santori*, cit., p. 369.

⁴ *Candelaio, Argomento*, BOEUC I 25.

⁵ *Ivi, Prologo*, BOEUC I 51.

⁶ G. Manfurio a G. A. Santori, Napoli, 12 ottobre 1581, ASV, *Segr. Stato, Particolari*, 3, c. 988r-v.

⁷ *Candelaio, Prologo*, BOEUC I 53.

⁸ *Ivi*, atto quarto, scena XVI, BOEUC I 283.

⁹ G. Manfurio a G. A. Santori, Napoli, 22 giugno 1582, ASV, *Segr. Stato, Particolari*, 3, c. 995v. Brevi notizie sul marchese di Grottola in S. MAZZELLA, *Descrittione del Regno di Napoli*, Na-

Di questo successo il S. Vicerè ne fatto Consiglio di Stato, et hà minacciato contra di me de uolermi mandare legato in Roma [...] io steua determinato questa notte imbarcarme con una felluca, et uenirmene in Roma, et satifare l'animo mio, contra tanti insidiatori, et depressori.¹

Insidiatori e depressori Manfurio incontrò anche all'interno del Capitolo del Duomo, i cui componenti erano scelti tra i protetti delle più potenti famiglie della città.² La nomina a canonico, avvenuta il 7 aprile del 1576, era stata voluta dal Santori, che ne aveva imposto il nome quale successore del nipote *ex sorore* Alfonso Pisano, cugino dello stesso Manfurio.³ Benché il canonicato semplice non fosse beneficiato, il cardinale aveva ottenuto che il suo familiare potesse godere delle prebende che il Pisano, nel trasferirsi a Roma, aveva rimesso *sponte, pure et libere* nelle mani del Capitolo.⁴ Rapida fu la carriera del neoeletto Manfurio, non certo ostacolata dall'arcivescovo di Napoli Mario Carafa, desideroso di favorire un canonico che poteva garantirgli così buoni uffici in Curia romana. Il 23 maggio del 1576 – a brevissima distanza quindi dalla nomina – fu proprio Manfurio a essere scelto, in occasione del sinodo provinciale, quale portavoce della protesta del Capitolo riguardo all'applicazione di alcuni articoli della riforma tridentina, giudicati lesivi di diritti e prerogative.⁵ Nel dicembre dello stesso anno fu incarica-

poli, ad istanza di Gio. Battista Cappello, 1601, nella sezione *Delle famiglie nobili del Seggio di Montagna*, p. 632.

¹ G. Manfurio a G. A. Santori, Napoli, 22 giugno 1582, ASV, *Segr. Stato, Particolari*, 3, c. 996r.

² Sul Capitolo del Duomo cfr. P. SANTAMARIA, *Historia Collegii Patrum Canonicorum Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae*, Neapoli, ex typis Francisci Jannini et filiorum, 1900.

³ Il padre di Alfonso, Bernardino Pisano, aveva contratto matrimonio con Porfida Santori, sorella del cardinale. Alfonso divenne, in seguito, arcivescovo di Santa Severina.

⁴ Per l'elenco dei benefici si veda l'atto di nomina, con registrazione notarile del 29 aprile 1576, ASDN, *Pergamene*, n. 461, «Cum itaque sunt infrascripta ecclesiastica simplicia Beneficia: videlicet Rectoriam sanctae Mariae Lionciana Villae Pulvicae: Rectoriam sancti Angeli sol et luna: Rectoriam sancti Ioannis Christostomi in Platea Saluiati alias de rota: Rectoriam sanctae Annae extra Portam Capuanam, et Rectoriam sanctae Ceciliae translatæ in ecclesiam sancti Seuerij [...]». La nomina di Manfurio risulta registrata anche nelle *Conclusiones* del Capitolo, cfr. ACN, *Conclusiones*, 194, *Liber III*, c. 11v. La prima assemblea che vide la sua partecipazione fu quella del 4 maggio 1576 (ivi, c. 14r). Ulteriori notizie sono rintracciabili, infine, in ASDN, *Arch. S. Visita. Annibale di Capua*, II, cc. 406r-407v.

⁵ Cfr. M. MIELE, *Atti dei concili provinciali dell'Italia meridionale in età moderna*, «Annuario historiae Conciliorum», XVI, 1984, pp. 431-433 (*Excerpta ex actis Synodi provincialis Neapol. an. 1576*). Manfurio sostenne che «Non placet nobis ex quo lectum fuit decretum contra nos et ab huiusmodi decreto appellamus». Questa la risposta del vescovo di Aversa Balduino Balduini, «Non pertinet ad vos dicere placet et non placet. Nam habebitis vocem consultivam tantum. Et si non placuit vobis, sic placuit nobis». Seguì una protesta scritta del Capitolo, firmata anche da Manfurio, presentata il 2 giugno, alla vigilia della chiusura del concilio.

to dell'amministrazione contabile del seminario arcivescovile;¹ l'8 maggio 1577 seguì la nomina a Sacrista del Duomo.² Altrettanto forte fu l'appoggio che gli assicurò, almeno in una prima fase, Annibale Di Capua, nel 1578 subentrato al Carafa alla guida della diocesi, e che in più occasioni si giovò del rapporto privilegiato del canonico con Santori.³ Manfurio è quindi creato nel maggio 1581 *Auditor computorum*,⁴ mentre il 26 novembre ebbe il titolo di Sacrista di Santa Restituta.⁵ Il 23 gennaio 1587 ottenne l'ambito ufficio del Tesorierato, ossia la cura del tesoro e delle reliquie della cattedrale napoletana, su nomina di Sisto v.⁶ Infine, nell'agosto dello stesso anno l'arcivescovo lo nominò, quale successore di Carlo Baldino, Vicario delle Monache – vera e propria 'potenza curiale' della Napoli del tempo⁷ – e tale incarico ricoprì fino alla morte avvenuta l'8 giugno del 1592. Queste le tappe di una carriera costruita, anno dopo anno, dal cardinale Santori,⁸ circostanza che a Manfurio procurò non poche inimicizie, come testimoniano le tante lettere che invia a Roma, per lamentarsi di offese subite da parte di chi «ha sospetta la

¹ ACN, *Conclusiones*, 194, *Liber III*, c. 24v. La nomina fu ratificata il 30 dicembre.

² Ivi, c. 27r, «Die 8 Maji 1577. Cum dictus R. D. Julius Massus nollet acceptare officium sacristae, fuit de novo electus Sacrista R. D. Joannes Manfurius».

³ Una testimonianza in tal senso in una lettera di Santori al Capitolo del Duomo, Roma, 29 luglio 1586, ACN, *Corrispondenza*, 1351, c. 59r, «Per la lettera delle SS.VV. ho inteso quanto mi scriuono intorno alla visita, che v'ha facendo il Rev. Gio. Agnolo Egittio, et in risposta non le dirò altro, se non che il Rev. M. Gio. Manfurio loro Concanonico, al quale ne scriuo, le riferirà a bocca quel che mi occorra».

⁴ ACN, *Conclusiones*, 194, *Liber III*, cc. 68v-69r. Sempre nel 1581 Manfurio è tra i firmatari della *Constitutio de Canonicis Oeconomis Ecclesiae Cathedralis*, emanata da Annibale di Capua il 3 settembre 1581 (ivi, c. 71r). Per il testo della *Constitutio*, si veda P. SANTAMARIA, *Historia Collegii Patrum Canonicorum Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae*, cit., pp. 330-336.

⁵ ACN, *Conclusiones*, 194, *Liber III*, cc. 72v-73r, «Die 26 Nouembris 1581 fuit, recusante D. Joanne Gentili, facta alia electio Sacristae in Ecclesia S. Restitutae in persona R.^d D. Joannis Manfuriij, cum constitutione salarij ducatorum quinquaginta quinque, quorum uiginti quatuor soluere habeat sacerdoti substituto, qui continuo ibi assistere debeat».

⁶ Cfr. G. A. SANTORI, *Libro delle mie private audienze*, ASV, *Armadio LII*, 19, c. 114v, in riferimento al concistoro del 23 gennaio 1587. Si veda anche ACN, *Miscellanea*, 266/10, c. 2r-v, «Est in praedicta Ecclesia Officium Thesaurarii, qui non venit appellatione Capituli, est qui ad meram collationem Pontificij, et Archiepiscopi. Habet annuos introitus ducat. 58. et 15. Item oblationes, quae fiunt in majori Altari fer. v. in Coena Domini, die Paschatis, et prima Dominica mensis Maji, et in festu S. Januarii mense 7bris, quibus diebus Reliquiae, quae conservantur per eundem Thesaurarium, reponuntur in praedictu Altari».

⁷ Cfr. R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, pp. 36-37. Negli anni precedenti alla nomina, Manfurio aveva occasionalmente collaborato con Baldino; cfr. quanto scrive l'allora Vicario delle Monache a G. A. Santori, Napoli, 16 agosto 1585, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1585, Litt. M-P, a proposito dell'ispezione del monastero di S. Girolamo, coadiuvato da «un canonico dei nostri nomine Do: Giovanni Manfurio persona molto honorata et dabene». I faldoni delle *Positiones* non sono, per gli anni di nostro interesse, cartulati.

⁸ Sul rapporto tra il Santori e il Capitolo del Duomo, del quale fu Cardinale protettore, cfr. R. DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1973, pp. 231-243.

persona mia». ¹ Le *Conclusiones* del Capitolo riferiscono di numerosi contrasti. In occasione dell'assemblea tenutasi in Duomo il 3 novembre 1580, sia Manfurio sia il fratello Giovanni Agostino – anch'egli canonico – «vociferantes exierunt Capitulum, digito minantes omnes, qui in dicto Capitulari convenerant». ² Più grave il conflitto esplosivo riguardo all'elezione del nuovo Celletario del Capitolo. Questo è quanto dichiarò Manfurio riguardo all'accusa di avere trasmesso un memoriale al Papa, all'insaputa dei canonici a lui contrari:

Io Don Giouanni Manfurio Can. Neap.^{no} dico che del d.^{to} mem.^{le} dato a N. S.^{re} in nome del Capitolo mio, io non so cosa ness.^a, ne à stata mente mia che tal mem.^{le} fosse stato dato, ne sop.^a la detta Materia mai haueria consentito che fosse dato à questo modo, ne di altra for.^a, ne tanpoco sì che fosse fatta procura [...] ne ho mandato persona a posta, e come uno de li quattro deputati dal Capitolo a trattare questa spedizione di Canonicato dichiaro che detto mem.^{le} da principio à fine è pieno di bugie, Calumnies, e malignità. ³

I canonici lo avevano infatti querelato, insieme al nipote Luzio Longo, anch'egli membro del Capitolo:

Il Capitolo di Napoli deuoto oratore di VV.SS. Ill.^{mi} lo à intendere come s'è preso informazioni dal R.^{mo} Nuntio di quel Regno per ordine di S.B.^{ne} à querela di esso Capitolo contro D. Gio: Manfurio Canonico, et Vic.^o delle Monache di quella Città, et contra Lutio Longo suo nipote, e similmente Canonico per alcuni eccessi fatti a quelli li giorni passati à tempo, che li Canonici stauano congregati, da che essi D. Gio: e Lutio sdegnatj di continuo sono andati sparlettando, ingiuriando, e prouocando in priuato, come in publico, gl'altri Canonici; et particolarmente la mattina di S. Gioseffo, mentre si cantaua la gloria nella messa cantata nell'Arciues.^{to} alla quale assisteva il Vic.^o et Canonici vestiti canonicamente nel coro, il detto D. Gio: Manfurio [...] parlaua contro Canonici. Di che D. Francesco Lombardo amicheuolmente l'auerà, che modestamente hauesse detto quanto l'occorreua, et esso Manfurio più se sdegnò, et con alta voce disse loro sono tutti falsarj perche hanno esposta la falsità al Papa, io li farò punire come falsarj, et altre parole di gran pregiudizio alla reputatione di Canonici, et scandalo della grandiss.^a audienza, iui coadunata per ascoltar la Predica [...] Per tanto lacrime di cuore si supplicano VV.SS. Ill.^{mi} uogolino rimediare, poi che non si possono più soffrire gl'aggrauj, et offese, che dalli sudetti si fanno à Canonici. ⁴

Anche la documentazione relativa ai cinque anni in cui esercitò la funzione di Vicario delle Monache rivela un Manfurio che – come nella commedia – «si lagna e fa strepito». ⁵ Non appena nominato nell'estate del 1587, infor-

¹ G. Manfurio a G. A. Santori, Napoli, 29 aprile 1588, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1588, Litt. M-P.

² ACN, *Conclusiones*, 194, *Liber III*, c. 60v.

³ Dichiarazione del 30 gennaio 1588, con sottocrizione del notaio Giovanni Camillo Pretioso, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1588, Litt. M-P.

⁴ Il Capitolo del Duomo alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, [Napoli 1588], ivi, c. n.n.

⁵ *Candelaiio, Argumento*, BOEUC I 35.

ma la Congregazione dei Regolari, presieduta dal cardinale Michele Bonelli, delle difficoltà incontrate nel tentativo di applicare ai monasteri della città le regole tridentine, e impedire quindi il lusso dei paramenti, il canto durante le funzioni religiose, la presenza, all'interno dei conventi, di donne laiche, maritate o zitelle:

tutti li Monasteri se lamentano di me, e brauezzano, ch'io sia stato causa, che non habbiano serue, e che non hauendono servitij, uiveno inquietamente, e minacciano di voler scriuere, far', e dire, e volentieri si accompagnano con li miei persecutori: suppl.^{co} V.S. Ill.^{ma} à farne gratia di darne resolutione del Concilio Prouinciale da me mandato.¹

Questo è quanto scrive nell'ottobre dello stesso anno:

Essendo io stato deputato Vic.^{rio} delle Monache, son forzato, per le cose, che occoreno, ricorrere à V.S. Ill.^{ma}, e darnele conto; acciò intendendo li disordini, che se fanno, possi con l'ordini di V.S. Ill.^{ma} remediare: e si ben spesso le darò fastidio, la supp.^{co} à perdonarmi; non potendo far altrimenti, per esser' il gouerno tanto fastidioso, et ancor pericoloso; bisognando di continuo contrastar con monache, e con laici. Piacci al Sig.^{re} me dia forza à poter resistere, et à fare il suo S.^{to} Ser.^o.²

Persuasos che «le cose di monache sempre hanno dentro qualche pericolo»,³ Manfurio non cessa di lamentarsi del suo incarico, perché il «negotiare con le monache di qua è fastidioso, per li cervelli, c'hanno terribili, e sempre stanno sospette di qualche nouità»,⁴ tanto da esprimersi così in una lettera al Santori:

Non scrivo quanto è passato sopra questa materia con altre monache, perche sarebbe meglio per me, et per l'anima mia à far ogn'altro off.^o travagliatiss.^{mo}, et di zapp.^{re} da matino à sera in un Giardino, che governare queste monache [...].⁵

Come Vicario Manfurio non riuscì quindi a godere del «rispetto, et obediienza, se deue alla persona mia», come è evidente da quanto scrive a proposito del convento di Santa Maria della Consolazione:

¹ G. Manfurio a M. Bonelli, Napoli, 12 agosto 1587, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1587, Litt. M-P.

² G. Manfurio a M. Bonelli, Napoli, 9 ottobre 1587, *ivi*. Tra questi disordini, particolarmente grave e pericoloso ai suoi occhi è l'eccessiva spesa che le monache, incapaci di 'raffrenarsi', fanno «nel parar le Chiese nella Festività loro». Infatti, «hanno trouato nuoue inventioni, le quali veramente son state di merauiglia, e di scandalo, et io per serv.^o d'Iddio sono forzato a recorre a V.S. Ill.^{ma}, e supplicarla voglia remediare à tanti mali; essendo stata una delle molte rouine dei monasterij di qua il celebrar le loro feste, dal quale hanno pigliate diuerse pratiche, e sono successi poi diuersi mali» (*ibidem*).

³ L'espressione ricorre in una lettera al prefetto Bonelli, Napoli, 30 giugno 1588, Napoli, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1588, Litt. M-P.

⁴ G. Manfurio a M. Bonelli, Napoli, 1. luglio 1588, *ivi*.

⁵ G. Manfurio a G. A. Santori, Napoli, 22 agosto 1588, *ivi*.

[...] non solo le Monache di detto luogo, se son'inquietate, ma anco l'altre ne stanno attonite, e forse non con quel rispetto, et obediencia, se deue alla persona mia, et ha dato occasione ch'i miei persecut.^{ri} con poco honor mio parlassero, e minacciassero: io son stato patientiss.^{mo}, et ho lasciato far l'Uff.^o à S.S. R.^{ma}, e creggio, molto ben habbia conosciuto li mali ceruelli delle sudette, senza che proponessero cosa uera, ma tutto è per odio, mala volontà, e come impenitente delli errori loro passati non è merauiglia s'hauendono hauuto poco cura dell'honor loro, vogliano macchiar la reputatione d'altri: onde per l'Uff.^o che fò, e per la cura ch'à me è concessa de Monast.^{ri}, vedendo il scandalo che danno, con queste loro machinationi, son forzato con quella modestia possibile, far intendere alla sacra Congregatione le uite di queste, acciò se pigli qualche buona resolutione, che s'imponga perpetuo silentio, e se possi far l'Uff.^o di Vic.^{no}, ser.^o d'Iddio, et honor di Mons.^c Arciv.^o.¹

I persecutori erano entrati, qualche mese prima, addirittura nel suo alloggio, episodio da commedia che non esita a raccontare al cardinale Bonelli:

Questa mattina un'homo da parte della detta Lucretia [la laica Lucrezia Cerasa] con tanto ardire, fin dentro la mia Camera, che steua in letto, hauendo preso una Purga, è venuto ad intimarmi una protesta piena di buggia, e calunnie, che m'ha non poco perturbato [...].²

Manfurio non cessa di riferire «li trauagli che pate»,³ invocare protezione e interventi da Roma – per «gastigar questi, che danno li memoriali falsi contro di me, acciò imparino un'altra volta à dir la uerità»⁴ – e denunciare calunnie, bugie e falsità diffuse a suo danno da monache, abatesse, serve, confessori e avvocati, evitando però di prendere autonomi provvedimenti, e «à buon fine, acciò non se faccia errori, e io sia biasimato». ⁵ Di fronte al profluvio di lettere, nel 1589 la Congregazione finì per sospettare che tanta incapacità di governo potesse, in realtà, celare la volontà di ostacolare l'introduzione delle regole tridentine. Santori si vide costretto a avvertire il suo protetto del malcontento serpeggiante in Curia:

Questi miei Ill. e Rev. Signori della Congr. sopra i Regolari hanno inteso che alcuni di cotesti monasteri di moniche, conspirando contra la riforma che per ordine della S. di N.S. se l'è mandata dalla detta Congr., che se sono tassati tra loro per fare un cumulo di denari ad effetto di mandar qua loro procuratori ad opporsi alla detta riforma et impedir l'essecutione, et essendosi le loro Ill.^{me} et Rev.^{me} Signorie meravigliate che Vostra Signoria, come vicario della moniche, non habbia né di questo né di altri moti-

¹ G. Manfurio a M. Bonelli, Napoli, 26 agosto 1588, ivi.

² Così si legge nella lettera a Bonelli del 20 novembre 1587, *ASV, Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1587, Litt. M-P.

³ G. Manfurio a M. Bonelli, Napoli, 9 ottobre 1587, ivi.

⁴ È quanto scrive, sempre al Prefetto della Congregazione, l'8 luglio 1588, *ASV, Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1588, Litt. M-P.

⁵ G. Manfurio a M. Bonelli, Napoli, 30 giugno 1588, ivi.

vi et impedimenti di questa riforma avisato ancora cosa alcuna, come sarebbe stato debito dell'ufficio Suo.¹

Nel gennaio del 1590 intervenne con fermezza il Prefetto:

Hanno ordinato che vi si dica che procuriate di far ubbidire quelle Monache, sì che accettino la riforma in ogni modo et con quelli opportuni remedii che si sogliono senza fulminar censure. Altramente che la Santità di Nostro Signore, il quale l'ha comandato, si chiamerà mal servito di voi et si risentirà contra chi l'impedisce.²

Un'altra lettera fu inviata da Roma il 10 aprile, a seguito delle ripetute «insolenze et ribellioni usate da coteste monache della Consolatione contra gli ordini vostri». ³ In essa si rimprovera a Manfurio di aver sbagliato «a non procedere contra le disubidenti et rebelle et non invocare ancora l'aiuto del signor Vicerè per castigare quelli laici che in dispregio vostro andavano a trattar con esse», invitandolo a rimediare agli errori commessi, «quando siete anco a tempo». ⁴

A seguito del severo monito Manfurio cercò di ristabilire l'ordine, ma le misure adottate furono ritenute dalla Congregazione non solo inefficaci, ma anche pericolose, con l'unico risultato di «rendervi odioso voi». ⁵ Inutile, infatti, interpretare le regole tridentine in modo così cieco, pronunciare interdetti, fulminare censure, vietare processioni, sopprimere in modo indiscriminato il canto, o impedire l'accesso ai sacramenti nel periodo pasquale. Con un tale atteggiamento – si scrive da Roma – non avete in realtà «fatto frutto alcun con dette Monache», ⁶ e il Prefetto non può che esprimere la meraviglia propria e degli altri cardinali per «circostantie che non fanno punto al Caso», ⁷ invitandolo quindi a applicare con maggiore buon senso quanto prescritto dal Concilio Tridentino. Lo stesso pontefice aveva espres-

¹ G. A. Santori a G. Manfurio, Roma, 18 settembre 1589, ASDN, *Vicario delle Monache*, 473, c. 187r. (in M. MIELE, *Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli*, «Campania Sacra», XXI, 1990, p. 194).

² M. Bonelli a G. Manfurio, Roma, 9 gennaio 1590, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Registra Episc.*, 20, c. 3v.

³ M. Bonelli a G. Manfurio, Roma, 10 aprile 1590, ASDN, *Vicario delle Monache*, 473, c. 167r (in M. MIELE, *Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli*, cit., p. 199).

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Bonelli a G. Manfurio, Roma, 26 marzo 1591, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Registra Episc.*, 21, c. 53r.

⁶ *Ibidem*. Nel 1590 la Congregazione incaricò Carlo Baldino, predecessore di Manfurio quale Vicario delle Monache, della Visita dei conventi napoletani. Cfr. quanto riferisce Santori al teatino Matteo Parescandola, Roma, 2 giugno 1590, BNN, *Fondo S. Martino* 381, c. 53r, «si concluse che si distendesse il decreto dell'ordine dell'essecutione della visita e riforma con mandato penale alli Rev.^{di} Manfurio, Vicario Archiepiscopale, et altri superiori de Monasterij, che faccino eseguire, et osseruare la visita et riforma, come da lui si desideraua».

⁷ M. Bonelli a G. Manfurio, Roma, 18 marzo 1591, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Registra Episc.*, 21, c. 49r.

so al Santori preoccupazione per i tanti interdetti pronunciati nei confronti dei monasteri napoletani, volendo «che le riforme si facessero con piacevolezza». ¹

Ormai «smarrito il temone per la turbida tempesta», ² per Manfurio la situazione andò peggiorando, a suon di proteste, denunce e memoriali, veri o falsi che fossero, tanto da mettere a rischio il regolare svolgimento di cerimonie religiose, come la celebrazione della Decollazione di Giovanni Battista nel monastero di San Ligorio, ³ e quella del Glorioso Sangue di san Gennaro in Duomo, «la quale non si può celebrare senza la quiete e concordia di questa chiesa». ⁴ Neppure la sua morte, nel giugno del 1592, riuscì a riportare le auspiccate quiete e concordia. Il 29 luglio il nipote Luzio Longo denunciò a Roma le forti pressioni ricevute da parte di Annibale Di Capua, perché restituisse le lettere che, negli anni, l'arcivescovo aveva scritto a Manfurio, e che evidentemente giudicava così compromettenti da minacciare «di volerlo metter in prigione come un criminale, se non gliele dà, e farli altri mali trattam.^{ti}». ⁵

«Fastidiosi et importuni casi», ⁶ accaduti in tempi successivi alla redazione e alla stampa del *Candelaio*, ma che ben si adattano al Manfurio che sul palcoscenico «si lagna e fa strepito». ⁷ E «se non fu proprio lui», il comportamento di Giovanni Manfurio, il suo sparlettare e sdegnarsi 'con alta voce', l'uscire dal Duomo 'digito minantes omnes', il prendersela con i terribili cervelli delle monache, il perturbarsi e il 'mandar à dire colericamente' richiamano alla finzione di un personaggio che «se non apre del tutto gli occhi, si stizzisce alle volte, prorompe pure in minacce, benchè queste raggiungano l'effetto contrario, dstando le risa, anziché incutere spavento». ⁸

¹ G. A. Santori a M. Parescandola, Roma, 30 giugno 1590, Napoli, BNN, *Fondo S. Martino* 381, c. 55r. Cfr. quanto scrive Bonelli a Manfurio il 9 settembre 1591, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Registra Episc.*, 21, c. 85v, «La nuova riforma come potrete uedere proibisce alle Monache la Musica mà non il Canto figurato et perciò non douerete voi impedire le Monache obediienti le quali nelle Solennità vorranno cantare le Messe et Vesperì in canto figurato ma permettetelo volentieri e particolarmente à quelle della Egittiaa».

² *Candelaio*, atto quinto, scena XXVI, BOEUC I 419.

³ In tale occasione, il Capitolo del Duomo – «sdegnatissimo e molto uilipeso» – indirizzò il 28 settembre 1589 un memoriale alla Segreteria di Stato, accusando il 'nostro inimicissimo' Manfurio di aver provocato «quel gran tumulto ch'al presente bolle in questa Città contro di noi, e di Monache molto Venerande, et da bene» (ASV, *Segr. Stato, Napoli*, 14, c. 501r-v).

⁴ Il Capitolo del Duomo a G. A. Santori, Napoli, 7 aprile 1588, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1588, Litt. M-P.

⁵ L. Longo alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, Napoli, 29 luglio 1592, ASV, *Congr. Vescovi e Regolari, Positiones*, 1592, Litt. M-P.

⁶ *Candelaio*, atto quinto, scena XXVI, BOEUC I 421.

⁷ Ivi, *Argumento*, BOEUC I 35.

⁸ V. SPAMPANATO, *Sulla soglia del Secento*, cit., p. 42.

WORKS WITHIN A CODEX: THE STRUCTURE OF BRUNO'S 'MAGICAL' WRITINGS

ANDREI ROSSIVS

SUMMARY

From the very start the classification of the texts contained in the Codex Norov as separate works by Bruno and the assignment of titles to these has been arbitrary and fortuitous. This holds in particular for *De magia* and *Theses de magia*, where the numbered paragraphs of the latter referred to particular sections of the former. This was not noticed by the editors, although the respective 'thesis' numbers are indicated on the margins of *De magia* both in the Moscow and the Erlangen mss. This precise relationship is further confirmed by the marginalia of the Moscow ms., which reveal auctorial cross-references and apparently exclude any hypothesis of a chronological succession of the two books. These texts should probably be seen as parts of one book composed according to the mnemotechnic principles of the unfinished *De vinculis* and many of Bruno's 'Lullian' books.

LEAFING through the pages of the Moscow ms., or Codex Norov, of Giordano Bruno's writings,¹ one finds no immediate clues to deciding where the author – or the scribe – intended to set the boundary between this or that work contained in the collection: so, what has come to be known as *De magia*, starts on f. 7 without any title, whereas at the top of f. 22r, after a blank page which is f. 21v, one does find a title *De vinculis spirituum et primum de eo quod est ex triplici ratione agentis, materiae et applicationis* (not exactly in majuscule handwriting, but rather the enlarged ordinary cursive), and if it were not for his attention to the significance of the titles *De vinculis spirituum* on f. 17v, *Secundum vinculum ex voce et cantu* on f. 23v and *Tertium vinculorum genus ex visu* on f. 24v, a modern reader could be induced in the error of believing in the existence of an extra treatise as easily as his predecessors. Then, on f. 28r, again without a title, a new text starts, and only the word FINIS and a blank space left after the preceding one suggests that here a new work must begin. The things become easier when on f. 39r one sees the title *De rerum principiis et elementis et causis* (which is more like a majuscule

andrei.rossius@googlemail.com

I would like to thank Richard Price for his generous help.

¹ Russian State Library, Fund 201, No. 36.

letter), but on f. 50r again the words *De virtute et vitiis signorum et planetarum singulorum* make one hesitate if this is the title of a chapter or a separate treatise, and so on.

It is then no wonder that it took time to establish the main divisions within the Codex as they appear in the first edition by Felice Tocco and Girolamo Vitelli.¹ The question is whether, given the fluid nature of the material, this order is definitive.

In fact, the first attempt to group the material of the Codex was made already by that remarkable Paris bookseller, Edwin Tross,² who is our earliest reference for the existence of this document, leaving behind a gap of some 250 years during which its fortune is completely obscure. Tross's notice, with which he announced the sale of the Codex, described the volume as consisting of ten mss.:³

- a. De Magia. 21 feuillets.
- b. De vinculis spirituum. 6 feuillets.
- c. Magia sumitur multiplicare, etc. 11 feuillets.
- d. De rerum principiis et elementis et causis. A° 1590, 16 Martii. D 11 feuillets.
- e. De virtute et vitiis signorum et planetarum, 5 feuillets.
- f. Medicina Lulliana, partim ex mathematicis, partim ex physicis elementis educta. 15 feuillets.
- g. Influit Deus in Angelos, et angeli in corpora coelestia. 18 feuillets.

¹ BOL III 397-454 (*De magia*, ff. 7-27), 455-491 (*Theses de magia*, ff. 28-38), 507-567 (*De rerum principiis, elementis et causis*, ff. 39-54), 596-616 (*Medicina Lulliana*, ff. 55-69), 493-506 (*De magia mathematica*, ff. 70-86), 653-700 (*De vinculis in genere*, ff. 87-98), 1-258 (*Lampas triginta statuarum*, ff. 99-160).

² HELGA JEANBLANC, *Des Allemands dans l'industrie et le commerce du livre à Paris (1811-1870)*, Paris, CNRS, 1994. Jeanblanc dedicates to Tross the entire Chapter VIII of her study (pp. 169-184), but, though she discusses many book acquisitions made through his shop, she never mentions a ms. of Bruno's works.

³ *Catalogue de la librairie Tross*, Passage Des Deux-Pavillons (Palais-Royal), Rue N°-des-Petits-Champs N° 5, Paris, 1863, v, notice printed on the back of the cover: the acquisition date, therefore, is not 1866, as stated by Domenico Berti (who was annoyed with the fact that Abraham Norov had forestalled the Codex: D. BERTI, *Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola*, Roma, Salviucci, 1880, p. 91), and repeated thereafter countless times by others (e.g., BOM, p. XLII). For a more detailed account of the history of acquisition of Codex Norov, see my preface to the anast. edition of it, forthcoming at Les Belles Lettres of Paris, 2012. That the first item, *De magia*, is said to take up 21 leaves, means that Tross mechanically counted the first gathering of 6 autograph folios which today are listed as ff. 1-6, with what he (and Norov after him, see *infra*) took to be the first treatise (ff. 7-21 = 1-15 in old pagination, still discernible). There is nothing in Bruno's autograph to suggest such a title as *De magia*, so the combination could only be purely mechanical, for the sake of easy advertising. This is indirect evidence that originally this gathering had not been bound with the rest of the Codex (which in the beginning still bears traces of the old pagination, starting from what is now f. 7); this corroborates the hypothesis that the ms., bought or otherwise received from Hieronymus Besler, at some point had been in possession of a learned collector who added to it other documents related to Bruno and left his notes on ff. 28r, 46v, 47r, 73v, 75r, etc. (cf. BOL III, p. xxxv).

- h. De vinculis in genere. 4 feuillets.
- i. De vincilibus <sic> in genere. 8 feuillets.
(Au commencement 1591, vn I. ☉.)
- k. Animi cibum esse veritatem, etc. – De triginta statuis. – De lumine seu spiritu universi. 121 feuillets, on lit à la fin de cette partie:
F. Anno 1591 I. Mens. Octob. N. die 22 ♂ I Padue s.

Tross's division is still quite recognizable in the detailed description of the contents of the ms. that its new possessor Abraham Norov prepared for the printed catalogue of his collection.¹ It is from the latter that we hear for the first time of a «brouillon de 6 feuillets décousus dont les 4 premiers sont numérotés», i.e. the appended gathering of six folios containing Bruno's autograph, of the importance of which Norov was fully aware; he then proceeds to describe the main body of the Codex: «Le premier opusculé n'a pas du titre séparé, il est composé de 15 f. et commence par ces mots: "Antequam de Magia, etc."»; other than that he generally follows Tross's pattern.

The first truly methodical survey of the Codex Norov was conducted in 1889 by Wycenty Lutoslawski,² at that time a young (26 year-old) Privat-docent in the university of Kazan. With good reason, he makes his starting point a thorough codicological analysis of the ms., an exemplary and, hitherto, the only one to be undertaken, then he sets the results obtained against the internal and external documentary evidence. By comparing the sorts of paper employed for different parts of the book, he arrives at some very important conclusions: he proves that ff. 1-5 did not originally belong with the rest of the ms. (the binding pinholes are located differently from other gatherings); he shows that the paper used in f. 6 is the same as that in ff. 11-86 but different from ff. 7-10, and that another kind of paper was used for ff. 87-160. All this will have great importance for the eventual dating of the text written on these folios. Lutoslawski, however, did not pay that much attention to the contents of the writings copied on paper, and so his general verdict is that one can confidently speak of three genuine treatises contained in the Codex: *Lampas triginta statuarum*, *De rerum principiis*, and *De vinculis*, the rest being a mixture of sketches and excerpts, among which one perhaps could select what we know as *Theses de magia*, being a commentary, composed by Bruno, to what we call *De magia* (taken entirely and not, as before, only up to f. 21), being magical excerpts, not by Bruno.³

¹ Библиотека Авраама Сергеевича Норова (Bibliothèque de M^r Abraham de Noroff), Часть I^a, Санктпетербург, Въ типографіи Императорской Академіи Наукъ, 1868. This description was reproduced in full by Berti (*op. cit.*, pp. 93-112), Frith (I. FRITH [Isabella Oppenheim], *Life of Giordano Bruno the Nolan*, London, Trübner & Co., Ludgate Hill, 1887, pp. 345-369) and by Previti in his notorious book (LUIGI PREVITI S. I., *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Prato, Tipografia Giachetti, 1887, pp. 464-483).

² WYCENTY LUTOSLAWSKI, *Jordani Bruni Nolani Opera inedita, manu propria scripta*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», II, 1889, pp. 526-571.

³ *Ibidem*, p. 570.

A decisive step in the study of Bruno's unpublished oeuvre was made in 1890, when Remigius Stölzle discovered the Erlangen mss.¹ It made possible a comparative analysis of the way the works present in both branches of the tradition are transmitted, and Stölzle revealed a number of likely internal cross-references between the different parts of the Codex, making *De magia* a later text than *Libri Physicorum Aristotelis explanati*, and *Theses de magia* later than *De magia*. These conclusions, however, are largely invalidated by their dependence on the assumption that the authorship formula «Jordani Bruni Nolani Camæracensis»² on the title page of *Libri Physicorum Aristotelis explanati* in the Erlangen Ms. 493 (Irmischer 1279) sets the composition date of this work in Bruno's first Paris period (1581-1583), which is not the case. As Tocco and Vitelli persuasively argue, the likeliest occasions for Bruno's composing the Aristotelian commentaries are his Wittenberg period (starting August 1586) or his first year in Helmstedt (1589). But the most precious among Stölzle's findings is his explanation of the marks in the margins of the Erlangen text of *De magia*: «[...] die im Erlanger Msc. am Rande in der magia physica angebrachten: IV. Th. (f. b59r), V. Th. (f. 59v), VI. Th (f. 60r), XIV. Th (f. 61v) u. s. w. sind Verweisungen auf Thesen, und diese haben wir eben in 76r-89r vor uns.»³ The internal structure of *Theses de magia*, as Stölzle notes, is not unlike that of *Camoeracensis acrotismus*, where the announced *thesis* is in most cases followed by an explanation, *ratio*.

So by the time the first editors of Bruno's magical works were to publish their volume (1891), it had become clear that *Theses de magia* were invested by their author with a particular and recognizable form, and that it and its counterpart, *De magia*, were conceived to stand in a close relationship to one another; the nature of this relationship, however, was not yet problema-

¹ REMIGIUS STÖLZLE, *Die Erlanger Giordano Bruno-Manuscripte*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», III, 1890, pp. 573-578.

² It is not so astonishing that Stölzle (*op. cit.*, p. 573) wrongly read the adjective as «Camaracensis» and that many scholars, including Tocco and Vitelli as well as the author of the official catalogue of the Erlangen University Library (*Die lateinischen Papierhandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, beschrieben von Hans Fischer, Erlangen, Universitätsbibliothek, 1936, p. 90), followed him, as the fact that no one of them seems to have ever been embarrassed by such a sudden case of illiteracy in Bruno (correctly in BOM, p. XL). To which word the adjective 'Camoeracensis' must be attributed in the title of Bruno's 1588 book *Jordani Bruni Nolani Camoeracensis Acrotismus*, is still a matter of controversy, and both Francesco Fiorentino (BOL I,1, pp. XXIII-XXV) and Tocco (BOL III, pp. XXXIX-XLIX) each make a good case connecting it, respectively, with either Acrotismus or Nolanus; the author of the latest translation and study of the work prefers to leave the question open, putting on the cover of her book the more familiar form *Camoeracensis acrotismus* (cf. G. BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di Barbara Amato, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, 2009, pp. 13-14). But, as it seems, the title of the Erlangen Ms. 443, which is very likely a fair copy intended for printing, must serve as a strong argument in favour of Tocco's interpretation.

³ R. STÖLZLE, *op. cit.*, p. 577.

tized. In the preface to their edition Tocco and Vitelli took full advantage of the recently discovered documents to determine the time span for the dates of composition or copying of the works contained in the Moscow and the Erlangen mss. Christoph Sigwart¹ by a comparison of the watermarks had demonstrated that the paper of ff. 6 and 11-86 of the Moscow ms., roughly containing all of Bruno's magical output apart from *De vinculis*, was identical with that of the letter written by Bruno on 6 October 1589 to Daniel Hofmann, Pro-rector of the University of Helmstedt.² On the other hand, Besler matriculated at the same university on 19 November,³ and although the two men, as it has been persuasively shown by Eugenio Canone,⁴ had certainly met before, Sigwart's observations make it highly improbable that their collaboration on the works which interest us here could have started before that date. Now alongside other documents that Stölzle discovered in the University Library of Erlangen is a letter by Besler written from Helmstedt to his uncle in Nuremberg on the Palm Sunday (= 12 April) 1590,⁵ where he mentions Bruno being immersed in working «on the medicine of Lullian kind» («immoratur in arte medica iam Lulli arte») and speaks of their intention to leave Helmstedt for Magdeburg. Taking into account that *Medicina Lulliana* (Moscow ms., ff. 55-69) and *De rerum principiis* are connected by numerous cross-references,⁶ that *De rerum principiis* bears the date of 16 March 1590, that *De rerum principiis* quotes from both *De magia* and *De magia mathematica* and that *Theses de magia* could only be written as a sequel to *De magia*; finally, taking into account that on 2 July at the latest Bruno was already in Frankfurt,⁷ it is necessary to conclude that all these works must have been completed in Helmstedt within a period of some four months, from December 1589 to March 1590. Moreover, they were all written by Besler under dictation, to which fact point the specific distortions of handwriting;⁸ all this leaves one in no doubt that these magical writings belong together and were composed in close sequence.

¹ CHRISTOPH SIGWART, *Kleine Schriften, Erste Reihe. Zur Geschichte der Philosophie. Biographische Darstellungen*. Zweite, berichtigte und vermehrte Ausgabe, Freiburg i. B., Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1889, p. 301; cf. W. LUTOSLAWSKI, *op. cit.*, p. 533; BOL III, pp. xxvi-xxvii.

² Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 360 Novorum 2°, f. 49r; the complete text and facsimile of the letter reproduced by Eugenio Canone in *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria* (Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno - 30 settembre 2000), Introduzione di E. Canone, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2000, pp. xcvi-xcix.

³ CHR. SIGWART, *op. cit.*, p. 300.

⁴ *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli studi, 1992, p. 131.

⁵ R. STÖLZLE, *op. cit.*, p. 574 f.; text and photograph in E. CANONE, *op. cit.*, pp. xcix-xcx.

⁶ BOL III, pp. xxvii-xxviii.

⁷ See E. CANONE, A. ROSSIIUS, *Il contesto enigmatico di una minuta bruniana* (forthcoming).

⁸ BOL III, pp. xxii-xxiii.

But what is the nature of this huge body of texts so closely interrelated that, as it has been shown above, it is not at all easy to say where one of them ends and another one starts? For more than 100 years after the publication of the first edition no one ventured to put this question in earnest, let alone to find a satisfactory answer.¹ One senses a certain frustration when Tocco and Vitelli, juggling with countless mutual references between these works, are at odds with finding any 'objective' order in which they are to be published.² The most striking problem, however, is the relation between *De magia* and *Theses de magia*: this is not limited to cross-references and quotations, and it is clear that their author intended them to follow a strictly parallel structure, up to the point when it becomes difficult to view them as independent from one another.

To solve this and similar problems was one of the tasks of a new monumental edition of Bruno's magical works published in 2000. One could expect that the editors would start by reexamining whatever evidence for their text could be assembled – codicological, paleographic, historical, etc. It seems, however, at least at a first glance, that they preferred to approach their work with a ready theory at hand, making it the starting point of all their studies. Already in the general introduction to the volume Michele Ciliberto stresses above all such features of Bruno's magical writings as the assumed great fluidity of material or their unfinished character; the case of *De magia* with its two versions in the Moscow and the Erlangen mss. gets expanded into a general principle defining Bruno's handling of his whole magical output.³ There is, indeed, reason in taking into account the unusually rich network of cross-references between the writings in question, the sometimes poor state of the manuscripts and even the existence of more than one version for a single work. But is this really their key feature? What is the evidence for these works being unfinished? On the contrary, all of them, with the exception of *De vinculis*, are complete (and with the latter it

¹ SPAMPANATO, *Vita*, p. 440, speaks of it in typically vague and general terms: «Cerca l'autore, esponendo nel *De magia* e compendiando nelle *Theses de magia*, di dare la spiegazione fisica dei fenomeni, e all'uopo si vale delle teorie sostenute nelle sue opere anteriori, italiane e latine: la neoplatonica e cabalistica scala degli esseri che influiscono gli uni sugli altri, e l'animismo universale». What is the reason of this «compendiando» and why should Bruno undertake such a thing here?

² BOL III, p. XXVI, footnote 1.

³ BOM, p. XII: «si tratta, in effetti, di lavori incompiuti, ancora in via di elaborazione. [...] E dunque assai probabile che Bruno stesso si riproponesse di tornare su questi lavori, di approfondirli, di perfezionarli prima di darli in stampa. [...] Di questo, proprio alcuni dei testi [...] sono una conferma precisa: esistono in più redazioni [...]. Se si vuole, sta proprio qui uno dei motivi di maggior fascino di questi scritti: nella possibilità che danno di poter gettare lo sguardo nell'officina di Bruno, sorprendendolo al lavoro, mentre torna, e ritorna, sui vari testi per modificarli, o addirittura per cambiarli, assumendo nuove posizioni. È affascinante, ad esempio, notare in che modo, rivedendo il lavoro fatto, Bruno utilizzi i "marginalia" – ora inserendoli direttamente nel testo, ora eliminandoli del tutto, rielaborando, e variando, la sua posizione».

is evident that the cause of its incompleteness lies in some unknown external circumstances that caused the scribe to drop the copying, and not in the author's desire to improve the text), and they were dictated by Bruno and, in some cases, provided with the formal symbol of completeness («FINIS» on f. 27v for *De magia*, on f. 38v for *Theses de magia* and on f. 86v for *De magia mathematica*; «et de his satis» on f. 54v for *De rerum principiis*).

Fascination with their witnessing to Bruno's presumed 'laboratory' or 'workshop', which allegedly his magical works are, has led the editors to even more far-reaching conclusions. Bruno turns out to have conceived of his oeuvre as 'work in progress', at all times subject to revisions and rethinking.¹ The hackneyed quotations from Egli (who in fact only tells us that Bruno had an exceptionally quick mind)² and Wechel (who only confirms that, when it came to printing his books, Bruno used to delve into every detail of the process)³ are so interpreted as to make of Bruno a tireless remodeller of his own works *par excellence*, someone who capriciously exploits a squadron of copyists and finds justification in the importance of his 'message': «Tenendo conto, dunque, dell'infaticabile revisione alla quale Bruno era solito sottoporre i propri lavori, risulta abbastanza certo il fatto che i copisti, volta per volta, erano tenuti ad attenersi strettamente al suo dettato, senza manipolare in modo indebito il testo. La sorveglianza di Bruno sulle proprie opere, dovuta all'alta opinione che egli aveva del suo messaggio, unita alla delicatezza, novità e complessità dei temi che affrontava, porta, infatti, ad escludere interventi strutturali dei copisti, qualora ci si trovi in presenza, nei manoscritti, di varianti o oscillazioni tematiche che incidono in maniera significativa sul ragionamento». ⁴ And this chain of arbitrary conclusions from arbitrary hypotheses resting on no evidence whatsoever is openly declared the guiding principle for the philological constitution of the text: «A tali considerazioni di carattere generale ci siamo quindi attenuti nel costituire il testo e nello scegliere, volta per volta, le varianti accolte». ⁵

The revision-and-surveillance preconception does affect the text: every discrepancy⁶ between the Erlangen (c) and the Moscow (m) mss. gets interpreted as attesting Bruno's personal choice: since he controlled the scribe and supervised the copying, the Erlangen ms. attains special importance as

¹ BOM, p. xxxvi.

² In the preface to *Summa term. met.* published by him: «Stans pede in uno, quantum calamo consequi possis, simul et dictare et cogitare; tam rapido fuit ingenio et tanta vi mentis» (BOL I, IV 5).

³ In the preface to the Frankfurt edition of *De minimo* (BOL I, III 123).

⁴ BOM, p. xxxvii.

⁵ *Ibidem*.

⁶ BOM, pp. xlix-li. Even the most innocuous variants, such as *max tamen ut tota est in toto* / *max tamen quamvis tota est in toto* (a purely stylistic one) or *spiritus aptissimum* / *activissimum* (an obvious scribal error of aural perception corrected) are regarded as a proof of Bruno's personal intervention, excluding any other possibility.

our chief testimony for the two magical texts it contains (*De magia* and *Theses de magia*). This ms., «copia in “pulito”, redatta sotto diretta sorveglianza di Bruno, contiene un testo che è stato revisionato dall'autore e rappresenta quindi la sua “ultima” volontà».¹ This has produced the rather unfortunate idea of making the Erlangen ms. the base of the edition and sticking to its readings, while reporting the variants taken from M only *ad hoc* in special cases. Even if we had exhaustive proof that c does really represent Bruno's 'ultimate will', such an approach could only be adopted if c entirely exhausted whatever variants are provided by M, but this is not the case, and instead one must base an edition on the protograph, i.e. the Moscow ms.² While great effort is spent on substantiating such extraordinary editorial methods, no attention is paid to the most intriguing question: for what reason are these two texts, *De magia* and *Theses de magia*, so similar in structure? But the 'openness' of Bruno's magic and his 'creative workshop' would not only give a most unexpected answer to that problem, but also reveal things that are even more striking. Someone who follows one of the BOM editors, Simonetta Bassi, to Bruno's 'laboratory' would learn something quite peculiar about the *Theses de magia*: that they are a product of the 'rewriting' (whatever this is implied to mean) of *De magia*: «[...] le *Theses* sono una riscrittura del *De magia naturali*: i due testi vanno senza dubbio letti l'uno in rapporto all'altro; la struttura e la successione delle *Theses* riproducono l'ordine degli argomenti presenti nel *De magia naturali*. Contengono il medesimo materiale organizzato in articoli, anche se non mancano punti di rilevante diversità fra i due testi».³

But what is a «riscrittura»? And why would such a thing be repeated in two mss., the Moscow and the Erlangen one? How can one suppose any large-scale rewriting to have occurred in one of two related texts between which there can be no chronological gap at all, above all in a situation when it would have been practically impossible for Bruno to set about rework-

¹ BOM, p. LXII. In view of this striking statement, it becomes all the more obvious that the bombastic, if irrelevant, philological procedures undertaken in the «Nota ai testi», serve a purely ornamental purpose. What is the need to dedicate two pages to enumerating the 'conjunctive' errors between M and c (BOM, pp. XLVI-XLVII), when the dependence of the latter from the former was sufficiently demonstrated in BOL III, pp. XLIX-LI and, as Tocco and Vitelli themselves state, is self-evident? It is enough to know that both mss. were written by the same scribe to understand that the one which has cleaner handwriting must be derived from the one full of corrections and additions.

² The collateral effect of this approach is that, for *De magia* and *Thes. de magia*, in the margins on BOM only the pagination of c is indicated, thus causing great difficulty to anyone who wishes to check the text with the help of the apparatus.

³ S. BASSI, *Scrittura e diacronia nelle Opere magiche di Giordano Bruno*, «Rinascimento», XL, 2000, p. 3. As a matter of fact, this article is mostly the same philological introduction to the BOM volume, in some parts modified to express the same ideas with greater audacity.

ing older material, rather than composing an absolutely new work? Two of Bassi's fellow BOM editors had offered a detailed analysis of how Bruno proceeded with his writing: he would dictate to his secretary straight from scratch (even if in that particular case, with *De vinculis*, one has to assume an intermediate text subsequently copied in M).¹ *De magia* shows all the signs of being composed in exactly the same way, it is not the product of earlier work, but a text created here and now, exactly as *Theses de magia* and almost simultaneously with it. If the latter work is in some way a 'remaking' of *De magia*, how are to be explained the references to the particular Theses written in the margins of *De magia* in appropriate places?²

This latter feature gave Paola Zambelli in a corollary to her excellent book on the Renaissance magic the reason to inveigh against the BOM editors: «[...] l'edizione commentata del nuovo millennio avrebbe dovuto osservare che questi rinvii interni sono inspiegabili e assurdi a meno di riconoscere che le *Theses* rinviano agli "articoli" del *De magia* [...]. Oltre che per il mancato riconoscimento del genere letterario scolastico delle "theses disputatae", anche per questa ragione è assai importuno aver tradotto *Theses de magia* come *Articoli sulla magia*». ³ Indeed, as Zambelli notes, apart from the references in the margins of *De magia*, there are strange references inside particular Theses, such as *Thes.* xxxv: «Numerus unius vocis alterius vocis numerum subprimit, confundit vel etiam tollit. Per ea quae in 35 articulo» (M, f. 34r): it is inexplicable why someone should quote the article number of that same article, and such a reference only makes sense if its object is somewhere outside, namely, in the respective passage of *De magia*.⁴ The solution that Zambelli proposes is radical: to regard the entire group of Bruno's magical writings, *De magia mathematica*, *De magia*, *Theses de magia*, *De rerum principiis*, and *De vinculis* as parts of the same work, which would explain all the cross-references and parallelisms between these texts.

After receiving a critique of this kind, a critique that threatens to destroy their positions altogether, the authors should either refute it by valid arguments, or concede that it is fair, thus acknowledging that doubt must be cast on the validity of their entire work; but to pretend to ignore it altogether is

¹ E. SCAPPARONE, N. TIRINNANZI, *Giordano Bruno e la composizione del De vinculis*, «Rinascimento», xxxvii, 1997, pp. 155-231.

² See *supra*, p. 456, footnote 3. Stölzle (and others – cf. Zambelli in the next footnote) speaks of such marginalia only in the Erlangen ms. 493, but they are present in the Moscow ms. as well, even if the greater part of them seems to have been introduced by a new hand at a later date and in Arabic numerals; there is, nonetheless, at least one clearly visible reference written by Besler: «Th v» on f. 8v. For a systematic presentation of these marginalia and the related contexts in *De magia* and *Thes. de magia*, see the table appended to this paper (*infra*, pp. 465-472).

³ P. ZAMBELLI, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Ravenna, Longo editore, 2004, p. 179.

⁴ *Ibidem*, p. 156, footnote 56.

the worst strategy. To be fair, some of the sins Zambelli imputes to them, the BOM editors did not commit. They did recognize that *Theses de magia* may have been intended for a public defense (although they used this insight only as an additional argument in favour of the «riscrittura» hypothesis).¹ But they committed the gravest sin of all: they let a preconceived theory interfere with the examination of the facts. Moreover, the spell of the fancy of being admitted to peep inside Bruno's 'secret workshop' provokes them to introduce an ideology of scientific development in the picture they attempt to reconstruct. The «riscrittura» acquires a trajectory: it serves the purpose of liberating Bruno's thought from the traces of traditional superstitious magic: «Attraverso l'analisi della macrostruttura del *De magia naturali* e delle *Theses de magia* è emersa nettamente la scelta di Bruno di naturalizzare la magia, incentrando la riflessione sui vincoli umani e lasciando cadere la mediazione demonica».² Bruno's magic, which is fundamentally 'inchoate' and 'open-ended', in the course of its development reveals a certain 'thematic modulation': «[...] già dalla lettura comparata del *De magia naturali* e delle *Theses de magia* – analisi compiuta nella recente edizione delle *Opere magiche* del Nolano – possiamo vedere come nelle *Theses de magia* scompaiano non solo i riferimenti all'attrazione degli angeli, ai temi astrologici, alla lunga teoria di oggetti utilizzabili per l'azione magica; soprattutto nelle *Theses de magia* – che, val la pena ricordarlo, sono una riscrittura e una ristrutturazione in articoli del contenuto del *De magia naturali* – cade ogni riferimento ai demoni: è questo l'intervento più significativo operato dall'autore nelle *Theses de magia*, a conferma del fatto che, per Bruno, c'è spazio solo per l'azione magica, che si rivela azione profondamente naturale».³ The main tendency, therefore, is the 'naturalization' of magic, i.e. its approximation to natural science, signs of which Bassi manages to find not only in the allegedly 'rewritten' text of *De magia* which, according to her, are the *Theses de magia*, but also in any individual change that occurs in the text of *De magia* as such in the course of Besler's copying it (under strict supervision from Bruno, of course) from the Moscow to the Erlangen ms. And more than that: the text of *De magia* already is taken to show traces of earlier interventions made for the sake of 'naturalizing' it: «Dopo l'elencazione di venti vincoli (individuati sulla scorta di Agrippa), Bruno introduce l'ultima sezione del testo, articolata in cinque punti, e all'inizio di essa riprende il titolo del capitolo precedentemente dedicato ai demoni (*De vinculis spirituum*) cui aggiunge, però, la specificazione "de eo quod est in triplici ratione agentis,

¹ BOM, p. LIII f.

² S. BASSI, *Metamorfosi della magia di Giordano Bruno*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di Fabrizio Meroi con la collaborazione di Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki, 2007, p. 384.

³ *Ibidem*.

materiae et applicationis"». ¹ From the traditional talk about demons Bruno passes to discussing the rational things, such as active and passive principles and the like. What Bassi forgets to say here, however, is that, as it clearly stands in both mss., the complete title runs as «De vinculis spirituum, *et primum* de eo quod est in triplici ratione agentis, materiae et applicationis» (M, f. 22r), and then «Secundum vinculum ex voce et cantu» (23v), «Tertium vinculorum genus ex visu» (24v), «Quartum vinculum ex phantasia» (25r) and «De vinculo quinto quod est ex cogitativa» (26v) – all these follow, one after the other, in a natural sequence. Hence there is no particular introduction of rationality into a traditional subject: all that happens is that it gets examined from a variety of points of view.

For all the oddities and errors in our modern editions and for all the things that still need an explanation in our sources, one particular problem is in urgent need of a solution if one plans to undertake any further edition of Bruno's magical texts: what is the exact nature of the relationship between *De magia* and *Theses de magia*? I would agree with Zambelli that they represent two parts of one and the same work; one could not otherwise account for the close and consistent correspondence between the two texts. Both pieces start from a similar topic and both come to a close with the Neoplatonic subject of active and passive properties of Eros; both display many points of cross-reference. On the other hand, the view of Lutoslawski, that *Theses de magia* is a close commentary on *De magia*, is highly problematic, as is also the idea of Zambelli, that it is the structurally exact recasting of the same material for use in a public dispute, since in *De magia* it will be impossible to find a more or less exactly corresponding 'article' for every given Thesis. It is not by chance that the marginalia of *De magia* in both our mss. show reference signs only for a selection of Theses:² this, perhaps, is an indication of how the structure of the relation between the two texts should be viewed. If I am right in my assumption, then Bruno must have intended both texts

¹ S. BASSI, *Scrittura e diacronia nelle Opere magiche di Giordano Bruno*, cit., p. 5.

² It is remarkable that the correspondence between these marginal reference notes in both mss. is very exact, but for a single and unimportant discrepancy (which, being the omission of reference to Thesis xxxiv on f. 71v of the Erlangen ms., must be due to a mere slip of memory, since it is this ms. where Besler took great care to indicate all the references). From the presence of «Th v» on f. 8v of the Moscow ms. in clear Besler's handwriting it becomes evident that Bruno wanted the text of *De magia* to be supplied with exactly these references to the *Theses* that are still present in the mss. It remains an open and a potentially very important question who supplied the missing reference notes in the margins of the Moscow ms.: it would be particularly intriguing to assign this role to the anonymous postillator mentioned above, since such a careful attention to Bruno's text would show him as an exceptionally acute reader of the Moscow ms. Given that the only way to supply the missing notes would be to control what is now Erlangen 493, that person must be someone with an access to Besler papers in Nuremberg.

to correspond exactly at these points indicated in the margins, while otherwise each one retains its own method of exposition. Now if we take all the notes together, we find that they occur in the margins in 27 places, while in three cases references given in the same note point to two articles (25-26, 47-48, 50-51). This amounts to 30 Theses quoted in the margins of *De magia*, a number by no means insignificant for Bruno; suffice it to recall the number of articles in each of the three parts of *De vinculis*.¹

If one takes a look at any particular one among these 27 or 30 cases of correspondence intended by Bruno, it emerges that the most obvious form of relation is that *Theses de magia* supplies a speculative scheme of the same interactions and effects that are the subject treated in *De magia*, now expressed in Aristotelian and Scholastic terms. This immediately explains the nearly complete absence of demonic beings from *Theses de magia* as these could not be described with philosophical categories. If the 'magical' theory present in *De magia* is a typical theory of facts and operations, *Theses de magia* then provides for these a sort of 'metatheory', expressed in purely abstract terms. This relationship seems to be uniform through all the 30 contexts in question.

¹ As it is well known, this number is Bruno's preferred clue (interpreted as $2 \times 3 \times 5 = 30$) in his Lullian speculations. See, e.g., GIORDANO BRUNO, *El Sello de los Sellos*, edición, prólogo y traducción de Alicia Silvestre, Zaragoza, 2007, p. LIII.

APPENDIX

PASSAGES IN *DE MAGIA* AND *THESES DE MAGIA* CORRELATED
BY MARGINAL SIGNS

Here below for the convenience of the reader are the corresponding passages from the referenced texts in the form of a table. In the left column are passages from *De magia* correlated with the Theses by marginal signs; in the right column are the fragments from the respective Theses. Every text from *De magia* is preceded by the reference note exactly as it occurs in both mss., and also the BOL page number. So, e.g., IV (d) – f. 8rM = IV Th (d) 59rC, N.401 means: note in the form «IV» in the right margin of folio No. 8 recto in the Moscow ms., note in the form «IV Th» in the right margin of folio 59 recto of Erlangen 493, BOL page 401. The text is that of the Moscow ms., with minimal editing.

*De magia**Theses de magia*

IV (d) – f. 8rM = IV Th (d) 59rC, N.401

[...] influere Deum in Deos, Deos in (corpora caelestia seu) astra, quae sunt corporea numina, astra in daemones, qui sunt cultores et incolae astrorum, quorum unum est tellus, daemones in elementa, elementa in mista, mista in sensus, sensus in animum, animum in totum animal, et hic est descensus schalae; mox ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mista, per mista in elementa, per haec in daemones, per hos in astra, per ipsa in Deos incorporeos [...]

Th v (s) – f. 8vM = Th v (s) – f. 59vC, N.403

Iuxta tres praedictos magiae gradus tres mundi intelliguntur: archetypus, physicus et rationalis. In archetypo ets amicitia et lis, in physico ignis et aqua, in mathematico lux et tenebrae. Lux et tenebrae descendunt ab igne et aqua, ignis et aqua a concordia et discordia; itaque primus mundus producit tertium per secundum, et tertius per secundum reflectitur ad primum. [...]

IV <M>

Distingue de influxu. Influxus est duplex: essentialis et accidentalis; et hic intrinsecus et extrinsecus: primus influxus largitur esse, secundus vero modum essendi seu essendi perfectionem. Et hic notandum quod in hoc ordine alligata sunt superiora inferioribus, ut propitiantia, protegentia, moventia; alligata inferiora superioribus, ut obsequentia, obedientia. Item distinguendum est de ascensu et descensu istius schalae [...]

v

Hic distinguendum est de mundo secundum significationem communem, propriam et propriissimam. I modo mundus idem est quod universum, et hoc pacto est unus tantum, ut universitas est una absolute, secundum quam significationem dixit Parmenides et Xenophanes ens unum.

II modo mundus distinguitur, ut modo dictum, iuxta tria entis genera, quae ad unum genus reduci non possunt; intelligibile, naturale et rationale differunt plus quam genere, hoc est non genere differunt, sed differentia sunt genera. [...]

VI Th (d) – f. 97r = Th VI (s) – f. 59vC, N.404

In genere duplex est efficiens: natura et voluntas. Voluntas mox triplex est: humana, daemonis et divina. Natura in proposito est duplex: intrinseca et extrinseca. Intrinseca adhuc est duplex: materia seu subiectum, et forma cum virtute naturali. [...]

14 Thes (d) – f. 117r = XIV Th (s) – f. 61vC, N. 409

Ita cum animus cuiusque unius continuationem habeat cum anima universi, non sequitur ea impossibilitas, quae fertur in corporibus, quae non se mutuo penetrent [...] ita innumerabiles spiritus et animae per idem spacium diffusae non se impediunt, ita ut diffusio unius diffusionem infinitarum aliarum impediat. [...]

18 (d) – f. 137r = XVIII Th (d) – f. 63rC, N.414

Corpus vere continuum est corpus insensibile, spiritus nempe aëreus seu aethereus, et illud est activissimum et efficacissimum, utpote animae coniunctissimum propter similitudinem, qua magis recedit a crassitie hebetioris substantiae sensibilis compositorum. Esse corpora insensibilia et spiritualia praedictae efficaciae, et a quibus vere in corporibus sensibilibus ipsis omnis est virtus, indicat aëreus ipse spiritus, qui mare universum concutit et discutit [...]

22 (d) – f. 157r = XXII (s) – f. 64vC, N.420

Ex istis sequitur ratio, qua magnes secundum genus attrahit. Porro attractio est duplex: quaedam ex consensu, ut quando partes moventur ad suum totum, locata ad suum locum, similia rapiuntur a similibus, et convenientia a convenientibus; alia est sine consensu, ut quando contrarium trahitur a contrario propter victoriam illius [...]

VI

Ibi distingue de efficiente seu agente iuxta capita distinctionum. Item distingue de causa iuxta idem.

XIV

Imateriales substantiae, ut ubi sunt, totae sunt, ita etiam in uno et eodem spacio, eo modo quo esse possunt, totae in toto et totae in qualibet parte illius; sicut etiam accidentia, quae non sunt terminus corporum inhaerenter, in eodem spacio possunt esse innumerabilia tota absque mutua penetratione, qua necessarium sit unum alteri cedere. Porro omnia totum tota, et totius omnes partes tota incolunt. [...]

XVIII

Duplex est motus naturalis: rectus et circularis. Primus est rerum naturalium non naturaliter constitutarum, secundus vero rerum naturalium naturaliter constitutarum; primus etiam est rerum naturalium melius habere cupientium, secundus bene habentium; primus fugientium et persequentium partium, secundus vero totius duntaxat et partium in suo toto. [...]

XXII

Ratio, qua magnes secundum genus attrahit, est consensus quidam formalis et effluxus quidam partium materialis, qui est ab omnibus corporibus ad omnia. Ratio huius consistit in exemplis quae sunt in articulo 22°.

23 (s) – f. 16vM = XXIII (s) – f. 65rC, N.423

De attractione vero magnetis a polo, non facile est causam adducere, si non verum est illud quod aiunt, ad illam regionem montes similis speciei reperiri quamplurimos et magnos, quod tamen est difficilis persuasionis. Esto enim illud: quaeritur, quare ad omnem distantiam talis attractio fiat. Neque enim hic loquimur de attractione magnetis non activa sed passiva; num vero magnes magnetem trahat, hoc nondum sum expertus [...]

24 (d) – f. 22rM = 24 (s) – f. 69vC, N.438

Ad hoc, ut actiones in rebus perficiantur, tria requiruntur: potentia activa in agente, potentia passiva in subiecto seu patiente seu dispositio, quae est aptitudo quaedam vel non repugnantia seu impotentia resistendi (quae omnia ad unum terminum reducuntur, nempe potentiam materiae), et debita applicatio, quae est per circumstantias temporis, loci et reliquorum concurrentium; omnia ut uno verbo dicam, ad agentem, materiam et applicationem [...]

25 26 (d) – f. 22rM = XXV XXVI (s) – f. 69vC, N.439

Non omne natum est pati ab omni, neque agere in omne, sed, sicut dictum est in *Physicis*, passio omnis est a contrario et actio omnis in contrario, neque semper, sed dispositum, unde vulgatum illud 'actiones activorum in patiente bene disposito'. Hinc patet ratio qua aqua aquae admiscetur et aqua per aquam contemperatur propter similitudinem et cognitionem seu symbolum, unde postquam facta fuerit unio, nullo artificio altera ab altera separatur, vinum vero purum seu merum facile recipitur ab aqua et recipit aquam, ut fiat commistio, sed quia partes vini habent in se aliquid caloris et aëris et spiritus, non omnimodum habent symbolum, et ideo secundum minima non admiscuntur [...]

XXIII

[...] eam eius rei rationem probamus, quae non est ab attractione similis speciei, nempe quod illic sint montes magnetis; hac enim causa effectus iste non sequitur, sed universam rationem ac firmam ex contrarii fuga esse asserimus et antipathiam quandam quam habet ad loca opposita.

Rationes sunt in 23^o articulo.

XXIV

In omni actione seu magica seu physica seu cuiuscunque generis illa sit, tria requiruntur: potentia activa, passiva et debita applicatio alterius ad alterum. Et ex defectu omnium istorum accidit impedimentum secundum totum vel secundum partem, simpliciter vel secundum quid, in omnibus productionibus.

Distinguendum est hic de potentia et de actione, quae alia est immanens, alia transiens [...]

XXV

Omnis actio et omnis mutatio est de contrario in contrarium; similis enim in simile non est mutatio, neque eiusdem in idem.

Animadvertendum quod transmutatio est eorum quae communicant in materia, seu quorum commune est subiectum; unde vulgata illa propositio contraria apta nata sunt fieri circa idem [...]

XXVI

Non obstat quasdam affectiones, seu passiones mavis dicere, esse similia a similibus, seu similia cum similibus et dissimilia cum dissimilibus, imo etiam contrariorum cum contrariis, ut admistiones, compositiones et apprehensiones. [...]

27 (s) – f. 22vM = xxvii (d) – f. 70rc, N.440
Attendendum igitur est ad partium situm, compositionem et differentiam, quandoquidem totum toti per unum latus penetrabile est, per alterum vero non; ita enim est in omnibus, sicut patet in lapidibus et lignis et in ipsa carne, quae sunt penetrabilia vel penetrabiliora per unam partem seu latus quam per alteram [...]

28 (s) – f. 22vM = xxviii (d) – f. 70rc, N.440
Non ergo tantum inspicienda est partium qualitas atque situs, sed etiam conditio formae totius; sunt enim quaedam passionis aptae natae recipi ab uno subiecto quae non recipiantur ab alio, sicut stupor a torpedine causatur in manu piscatoris, non in retiaculis, et, ut ludere solebat comicus quidam, ignes amoris torrent praecordia, urunt cor, pectore existente crudo atque frigido.

29 (s) – f. 22vM = xxix (d) – f. 70rc, N.440
Item accidit in tonitruis, quae interdum liquefaciunt ensem seu calibem vagina nihilo alterata [...] Et pleraque huiusmodi eveniunt propter occultam rationem ultimam quae est in atomis illiusmodi ignis, qui ita est activus in uno ne sit activus in alio. Referunt etiam laurum ideo imperatorum et poetarum insignia esse et aquilam, quia haec fulgure nunquam attinguntur, tanquam ita Apollini et Iovi amica atque principes atque poetae.

30 (d) – f. 23rM = xxx (s) – f. 70vc, N.442
Huc spectat quod quaedam certis animalibus sunt venena, sicut generaliter homini cicuta, quae generaliter capere est iocundissimum alimentum, ut facile omnia ex ea pinguefiant [...] Unde non modicum principium est magiae et medicinae ad distinguendum de differentiis complexionum et rationibus morborum et sanitatis et principiis mutandorum habituum seu dispositionum, vel eorundem servandorum, per applicationem extrinsecorum. [...]

xxvii

Ad debitam agentis et patientis applicationem, item miscibilibium, componibilibium et apprehensibilibium ad ea quibus admiscentur [...] requirit respectum partium ad partes, nempe ut sit consideratio in operante, quibus loci differentiis corpora sint permeabilia seu penetrabilia. Ratio huius est in exemplo quod est in 27° articulo.

xxviii

Ultra partium qualitatem atque situm illud operator debet insuper intelligere, quod facit ad captum eorum affectuum seu accidentium quibus res debent immutari, ut sint apta nata recipi a talibus subiectis; hoc enim potissimum est omnis operationis ex praescripto propositi finis, ut videatur quae a quibus patiantur, et secundum quas transmutationis species afficiantur. Ratio istorum ab exemplis 28°.

29

Ad hoc refertur ratio miraculorum, quae accidunt ab igne fulminum; differentiae vero illorum activorum accidentium, quibus certae dispositiones in passivis respondeant, nullo iudicio et arte possunt definiri. Hoc satis probatur, quia adversario nullus potest occurrere locus seu ratio, qua possit earum rerum causam aperire; talis enim etiam oportet esse is qui huiusmodi effectus valeat ea ratione producere [...]

30

Manifestum fit quod dicitur etiam in nutrimentis, venenis et antidotis, quae aliis alia conveniunt, et quaedam quibusdam sunt venena, quae aliis sunt nutrimentum; quorum rationem nemo aliam potest adducere praeterquam temperamenti et complexionis contrarietatem vel diversitatem, in quonam vero illa contrarietas consistat atque diversitas, non facile poterit pronunciari. [...]

32 (d) – f. 23^{rm} = xxxii (s) – f. 70^{vc}, N.442
 Sunt qui horum rationes referant ad laxitatem vel angustiam foraminum, quod quidem in quibusdam facile concesserim, sed in praecipuis et pluribus minime verum est, sicut in enumeratis omnibus. Neque enim ratio est, qua aqua fortis potius penetret unum quam alterum propter maiorem laxitudinem foraminum [...]

31 (d) – f. 23^{rm} = xxxi (d) – f. 71^{rc}, N.443
 [...] non omnia patiuntur ab omnibus, neque omnes affectus secundum easdem differentias omnibus conveniunt; et horum ratio ab ipsis effectibus et casibus est desumenda, cum propria requiritur. Differentiis vero istis occultis seu formis nomina non sunt imposita, neque sensibiles sunt [...]

33 (s) – f. 23^{vm} = xxxiii (d) – f. 71^{rc}, N.443
 Secunda vinculi ratio est a conformitate numerorum ad numeros, mensurae ad mensuram, momenti ad momentum; unde illi rhythmici atque cantus qui maximam habere efficaciam perhibentur [...]

34 (s) – f. 23^{vm} (vacat in f. 71^{rc}), N.444
 Haec autem vincula non solum hoc ipso sunt tenacia, quod per auditum percipiuntur seu aditum nanciscuntur in anima [...], verum etiam et occulto susurro etiam ad rem vincendam non perveniente, per analogiam spiritus ad spiritum, vincientis ad vincendum, effectus vinculorum perficitur [...]

35 (s) – f. 23^{vm} = xxxv (s) – f. 71^{vc}, N.444
 Huc spectat quod numeri unius vocis vel aspectus alterius vocis numeros confundunt et obtundunt; unde lupo, quem cervarium vulgo appellant, quidam viso vocem amittunt devincto eo spiritu, neque facile verba formare possunt [...]

32
 Non mediocriter errant qui rationem maioris et minoris penetrabilitatis referunt ad angustiam meatuum ac pororum, quandoquidem a potentissimis et his, quae penetrativissima videntur, interdum actiones proveniunt et actus penetrationum in ea quae sunt duriora et spissiora facilius quam rariora. [...]

31
 Hae vero differentiae procul dubio non proveniunt ab intrinsecis specificisque rerum differentiis, sed ab accidentibus quibusdam transcendentibus. [...]

33
 Multiplex est vinculorum genus, quo spiritus atque corpora physice alligantur; quorum primum genus non ex natura rei, sed ex positione constituimus, ex voce et cantu. Cantum vero non solum harmonicum antefereamus seu mathematicum, sed etiam occultum quandam [...]

34
 Vox et cantus non solum audita vincere comperiuntur, sed etiam longe a vincendis et a remotis non absque aliqua ratione, ab aliis tamen audita vel a concitato incantantis spiritu virtutem accipiunt.
 Ex 34^o articulo.

35
 Numerus unius vocis alterius vocis numerum subprimit, confundit vel etiam tollit.
 Per ea quae in 35^o articulo.

36 (d) – f. 24^{rm} = xxxvi (s) – f. 71^{vc}, N.445
 Huc etiam spectat de fidibus ex nervis ovium et nervis lupinis nunquam consonantibus. Vulgatum quoque est apud multos, quemadmodum duae citharae vel lyrae aequaliter temperatae si fuerint, quarum altera propior alteri pulsetur, harmonia unius in alterius chordas non solum consonantes, sed et aequaliter motas commigrabit [...]

40 (d) – f. 24^{rm} = xl (s) – f. 71^{vc}, N.446
 Ad hoc genus pertinent preces et orationes, quibus pares aut principes quidam sollicitant, «ubi» nullum habeant effectum neque rationes vel honestatis et iustitiae praetextus allegati; quibus interdum plus possunt unius morionis et scurrae proposita, ut interdum prudentiores per eiusmodi voces tanquam magis accommoda vincula principum animos soleant irritare [...]

41 (s) – f. 24^{vm} = xli (d) – f. 72^{rc}, N.447
 Per visum etiam vincitur spiritus, ut passim quoque superius est attactum, dum formae aliter atque aliter ante oculos obversantur. Hinc fascinationes activae et passivae ab oculis proficiscuntur et per oculos ingrediuntur [...]

42 (d) – f. 25^{rm} = 42. (s) – f. 72^{vc}, N.448
 Iudicare ergo eorum tantum nos laedi vel affici speciebus visibilibus [...] manifesta est stupiditas [...] cum tamen experti simus pluris molestiae et tormenti inferre puncturam acus vel spinae circa pellem vellicantis, quam ensis adacti ex uno latere in aliud, cuius gravior effectus tandem sentitur, sine sensu tamen laesionis eo quo corporis partes penetrat momento [...]

47 48 (d) – f. 25^{rm} = xlvii xlviii (s) – f. 72^{vc}, N.449
 Cuius quidem munus est recipere species a sensibus delatas et continere, et componere eas et dividere, quod quidem accidit dupliciter: uno pacto ex arbitrio vel electione imaginantis, quale est poetarum et

36
 Item unius vocis numeri ex uno subiecto migrant ad excitandos actualiter numeros in alio subiecto compropotionaliter se habente vel in eadem temperie constituto, si sufficiens unius ad alterum fiat approximatio.
 Patet ex 36^o articulo.

40
 Non solum genera incantationis physice et mathematicae, sed etiam logice potentiam habent ad vincendum corpus, non solum spiritum.
 Patet in incantatione, quae est per artem rhetoricam, quae vincit animos per se primo et immediate, vincit etiam corpora mediate et consequenter, sicut ex ira, indignatione, timore et aliis huiusmodi affectibus [...]

41
 Visum etiam vincire seu per visum spiritum obligari, inculcari, alterari et consequenter corporis et compositi totius immutationes notabiles ingenerari non dubitamus, neque sapiens quispiam dubitare debet. [...]

42
 Non magis ea laedunt, quae magis sentiuntur vel sensum afficiunt; multa enim per sensus vel etiam iocunde et incaute / ingeruntur in spiritum laethalia et obligant spiritum seu universum animal, quorum alia secundum sensum affectio non praecedat [...]
 Manifestum est ex articulo 42^o.

47
 [...] stultum definiamus eum qui non sapit ut communiter seu ut vulgus. Hoc autem contingit dupliciter: uno pacto infra vulgi opinionem et deterius sentiendo [...], et supra vulgi sensum [...].
 Ex primo genere sunt stulti simpliciter

pictorum munus, et eorum qui apologos componunt, et universaliter omnis cum ratione species componentis; alio pacto extra arbitrium et electionem. Et ita dupliciter: vel per causam etiam eligentem et voluntariam, vel ab extrinsecus moventem. Et hac duplici: vel mediata, ut homine qui per voces vel per spectra, per visum vel per auditum perturbationes inducit; vel immediata, ut spirituali, rationali, seu daemone qui agit in phantasiam per somnia vel etiam per vigilias, ita internas species commovens, ut aliquid sensus externi apprehendi videatur [...]

49 (s) – f. 25vM = XLIX (d) – f. 73rC, N.450
Porro in hoc vinculo neque purum est materiale illud principium, quod crassissima et importunissima pertinacia quorundam vulgarium medicorum opinatur, neque purum illud efficiens daemoniaci seu diabolici generis, quod pro sua parte tuentur quidam Theologi; sed utrumque concurrat, materialiter quidem humor melancholicus, quem saturnalium daemoniorum popinam seu balneum appellamus, sed etiam pro causa movente et efficiente spiritus ipse daemoniacus [...]

50 51 (s) – f. 26vM = L LI (s) – f. 73vC, N.452
Vinculum phantasiae leve per se est, si vinculum cogitativae vires non conduplicet. Ea enim spectra, quae idiotae, stulti, creduli et superstiosuli ingenii animum devinciunt et obligant, deridentur, contemnuntur et veluti inanes umbrae a sobrio et bene nato et disciplinato ingenio. Unde omnes operatores sive magi sive medici sive prophetae sine fide praevia nihil efficiunt, et iuxta fidei praeviae numeros operantur. Hic nos accipimus fidem iuxta magis universalem rationem, quam a singulis istorum capiatur et ab omnibus.

52 (s) – f. 26vM = LII (d) – f. 74rC, N.453
Haec in quibusdam commovetur tan-

et respective, ex II respective tantum [...]

48

Hoc secundo modo dispositi etiam si habeant ordine naturae cogitationis opus consequens post opus phantasiae, siquidem species cogitabiles a speciebus phantasiatis sunt abstractae, sicut timoris species et amoris ex speciebus phantasticis, inordinatis, monstruosis et alienis a sympathia cum hac potentia [...], tamen plus agunt in species phantasiabiles, quam a speciebus phantasiabilibus patiantur [...]

50 <49> = L C

Quod attinet ad energumenos seu daemoniacos, qui supra proprium ingenium variis loquuntur linguis et habitum variarum scientiarum demonstrant, errant medici crassa quadam pertinacia negantes esse daemones et peregrinos intellectus [...]. Ratio vero omnis undique comprobatur hunc effectum ex novo quodam animali ingenito et concepto proveniri, cuius quidem corpus sit ex materia medicorum et anima ex spiritu sacristarum, quamvis alia conditio sit illius animalis et istius, cuius proprium sit corpus. [...]

51 <50> = LI C

A cogitativa, nempe sensu consequente phantasiam, est principium omnium affectuum, cognitionis et voluntatis [...]. Sicut enim ex regula praecedentium sensuum sequitur regulatio cogitativae, ita et ex regula cogitativae sequitur dispositio intellectus et voluntatis.

52 <51> = LII C

Duplex est fides, sicut duplex est cognitio et affectus, sensitiva videlicet et rationalis: I^a est fundata in praeviis facultatibus ante cogitativam, et quiescit in illa; II^a in subsequentibus potentiis et virtutibus, et exordium sumit ab ipsa; et istae duae fides mutuo regulantur et regulant [...]

53 <52> = LIII C

Eorum quae alterant cogitativam seu

quam praevis potentiis bene dispositis et ordinatis, a quibusdam vero tanquam perturbatis; multum vero faciunt ligamenta quae sunt ex ore diserti, ex specie unde certa dispositio oriatur et foveatur in imaginatione, quae est sola porta omnium affectuum internorum et est vinculum vinculorum [...]

53 (d) – f. 27rM = LIII (d) – f. 74rC, N.453

Et credunt theologi et concedunt et concionantur de eo qui per se potest omnia facere, quod non poterat curare eos qui illi non credebant, cuius impotentiae tota ratio refertur ad imaginationem, quam non potuit vincere; compatrueles enim, qui noverant humile illius genus et educationem, spernebant et irridebant medicum et divinum; unde illud vulgatum 'nemo propheta acceptus in patria' [...]

movent, alia sunt principia pure physica, alia vero sunt positiva; et secunda non sunt minoris efficaciae, quam prima.

Species enim innovantur in animo seu noviter accedunt, quaedam ab extrinsecus obiectis regulariter, quaedam ex perturbatione phantasiae sine arte; et harum praecipuae causae sunt semina cogitationum seu affectuum formaliter, materialiter vero certa nutrimentorum genera [...]

54 <53> M = LIV C

Generalis cogitativae effectus et actus, in quo omnes mores et omne cognitionis genus est fundatum, est fides, quae requiritur active in operante, et passive in operato seu subiecto operationis; sed praesertim passiva ista requiritur in omni subiecto, sine qua neque naturalis neque rationalis neque divinus operator aliquid producit aut per ordinarium producere potest [...]

LA 'TRAGEDIA DEL RINASCIMENTO' IN UNA VISUALE NAZIONALSOCIALISTA: I DRAMMI SU BRUNO DI E. G. KOLBENHEYER

DAGMAR VON WILLE

SUMMARY

This article examines the two plays on Giordano Bruno written by Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962) in 1903 and 1928 respectively. Although, like most of his literary and journalistic output, Kolbenheyer's plays appeared before the rise of National Socialism, they are nonetheless representative of the nationalistic literary trend that inspired and nurtured Nazi ideology from the time of Kaiser Wilhelm until the Weimar Republic. This contribution analyses the main themes of the two plays, such as the relation between the individual and the community, the hero's sacrifice for the people and the supposed contrast between the 'Germanic world' and the 'Mediterranean world', in the light of Kolbenheyer's major theoretical works. It goes on to show how the author, regardless of the ideology that inspired him and its outcomes, had a good knowledge of Bruno's Italian Dialogues as well as of documents related to his trial.

BEN venticinque anni passano dal 1903, anno di pubblicazione del dramma *Giordano Bruno. Die Tragödie der Renaissance*,¹ al 1928, anno che vide la prima messa in scena del dramma *Heroische Leidenschaften. Die Tragödie des Giordano Bruno in drei Teilen*, apparso lo stesso anno:² entrambi opera del romanziere, poeta e drammaturgo Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962). La prima, un'opera giovanile che risale ancora ai tempi della monarchia austro-ungarica; la seconda, un'opera matura risalente agli anni della fine della Repubblica di Weimar. Cresciuto a Karlsbad nei Sudeti, Kolben-

von.wille@libero.it

¹ E. G. KOLBENHEYER, *Giordano Bruno. Die Tragödie der Renaissance*, Wien, Stern-Rosner, 1903. La prima messa in scena del dramma ebbe luogo, nel gennaio 1926, a Reichenberg in Boemia.

² E. G. KOLBENHEYER, *Heroische Leidenschaften. Die Tragödie des Giordano Bruno in drei Teilen*, «Witiko», I, 1928, pp. 3-30. La prima messa in scena del dramma ebbe luogo a Düsseldorf il 10 maggio 1928. Per una foto della messa in scena vedi E. FRANK, *Jahre des Glücks – Jahre des Leids. Eine Kolbenheyer-Biographie*, Velbert-Kettwig, 1969, tra pp. 64 e 65; un'altra foto sotto <edocs.ub.uni-frankfurt.de>. Più diffuse le edizioni del dramma in volume, a partire dall'ed. München, Georg Müller, 1929, riedita numerose volte (anche in E. G. KOLBENHEYER, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, VI: *Dramen und Gedichte*, München, Langen-Müller, 1941) fino all'edizione in IDEM, *Gesamtausgabe der Werke letzter Hand*, Kolbenheyer-Gesellschaft, Abt. 1, VI, Darmstadt, Wittich, 1956, pp. 289-362. Ed. cit. qui di seguito: München, Langen-Müller, s. a. [1941].

heyer¹ frequenta il liceo a Eger; nel 1900 si iscrive all'università di Vienna, studiando filosofia, psicologia e biologia e dando alle stampe il primo dramma su Bruno ancor prima di addottorarsi.² Dopo un periodo trascorso a Tübingen (1919-1932), si trasferisce a Monaco di Baviera, nelle cui vicinanze vivrà fino alla morte. Nel corso della sua vita, Kolbenheyer riceve numerose onorificenze letterarie. Dopo la seconda Guerra mondiale, giudicato nel 1948 nel corso dei procedimenti di denazificazione dapprima colpevole, poi retrocesso a fiancheggiatore del regime, gli viene imposto il divieto di esercitare la professione di scrittore per cinque anni nonché la confisca di metà dei suoi beni. Nel 1951 sarà fondata la «Kolbenheyer-Gesellschaft» che, a partire dal 1955, pubblica la rivista «Der Bauhüttenbrief. Zeitschrift für die Freunde der Dichtung und des Gedankenwerkes von E. G. Kolbenheyer».

L'opera letteraria di Kolbenheyer ha dato adito a varie discussioni e polemiche, in quanto alle qualità artistiche si affianca una concezione biologico-nazionalista e social-darwinistica portata avanti anche nei suoi scritti teorici, concezione che ben si sposava con l'ideologia nazionalsocialista. In effetti, lo stesso approccio alla sua opera non può dirsi facilitato, ma semmai complicato dalla collusione di Kolbenheyer con il regime nazionalsocialista.³ Infatti, molti dei suoi scritti più noti – ristampati ripetutamente ancora durante il Terzo Reich e in parte anche in versione riveduta, per esempio il romanzo su Spinoza *Amor Dei* (1908), il romanzo su Jacob Böhme *Meister Joachim Pausewang* (1910) o anche la trilogia su Paracelso (1917, 1922, 1925), la cui terza parte reca significativamente il titolo *Das dritte Reich des Paracelsus* – apparvero già prima del Terzo Reich. Anche quella che può dirsi la summa delle sue riflessioni di carattere teorico, *Die Bauhütte. Elemente einer Metaphysik der Gegenwart*, riedita più volte in forma ampliata⁴ e il cui titolo

¹ Cfr. H. SEIDLER, s.v., in *Neue deutsche Biographie*, XII, Berlin, 1980, pp. 453-455; *Kindlers neues Literaturlexikon*, IX, München, 1990, s.v., pp. 601-604; W. GROSCH, s.v., in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, IV, Herzberg, 1992, coll. 331-336; *Deutsche biographische Enzyklopädie*, VI, München, 1997, s.v., p. 13. Vedi anche la biografia (agiografica) di E. FRANK, op. cit., nonché l'autobiografia: E. G. KOLBENHEYER, *Sebastian Karst über sein Leben und seine Zeit*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, cit., Abt. 2, III-V, Darmstadt, 1957-1958.

² Kolbenheyer si addottorò nel 1904; la tesi apparve a stampa l'anno successivo: E. G. KOLBENHEYER, *Die sensorielle Theorie der optischen Raummepfindung*, Leipzig, 1905.

³ Cfr. la documentazione in J. WULF, *Theater und Film im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Gütersloh, 1964, ad indicem; IDEM, *Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Frankfurt a.M., Berlin, Wien, 1983, ad indicem, nonché E. G. KOLBENHEYER, *Zu der Auseinandersetzung mit Romain Rolland*, in *Sechs Bekenntnisse zum neuen Deutschland...*, Hamburg, 1933, pp. 29-35.

⁴ IDEM, *Die Bauhütte. Elemente einer Metaphysik der Gegenwart*, München, 1925; *Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart*, Neue Fassung, München, 1940², rist. 1941; poi con il titolo *Bauhüttenphilosophie. Ergänzende und erläuternde Abhandlungen*, München, 1942³ (ed. citata qui di seguito); *Die Philosophie der Bauhütte*, Wien-Berlin-Stuttgart, 1952⁴, rist. in IDEM, *Gesamtausgabe*, cit., Abt. 2, I, Darmstadt, 1968.

si ispira alle corporazioni edili del Medioevo,¹ già nel 1925, anno della prima edizione, poteva dirsi sostanzialmente compiuta. Come hanno documentato e dimostrato studi specifici sulle origini del nazionalsocialismo letterario, la letteratura nazionalsocialista – che si caratterizza principalmente tramite le categorie ideologiche di nazionalismo (*Volkstum*), eroismo (*Heldentum*) e sacralizzazione (*Weihe*) – è stata per la maggior parte alimentata dalla produzione letteraria di correnti patriottiche e nazionalistiche dell'epoca guglielmina, del periodo della prima Guerra mondiale e della prima Repubblica di Weimar.² Tale 'protonazismo' letterario, affiancato da scritti teoretici incentrati su temi quali popolo, razza e retaggio etnico – tra cui le *Deutsche Schriften* (1878-1881) di Paul de Lagarde occupano un posto eminente³ –, ha contribuito a preparare un terreno fertile su cui si è edificato e nutrito il nazionalsocialismo politico. La circostanza che l'attività letteraria e pubblicistica di Kolbenheyer abbia in gran parte ispirato e coadiuvato l'ideologia nazista, ma già solo il fatto che l'autore si sia impegnato a favore di una fondazione teorica della corrente nazional-popolare del movimento letterario coevo, costituisce un motivo stringente per considerare le sue opere anche nel contesto del loro ancoramento ideologico, senza prescindere nell'esegesi dallo sfondo filosofico-fondativo di esse.

Al centro del «naturalismo metafisico»⁴ kolbenheyeriano o, se si vuole, della sua «metafisica organico-biologica»⁵ – che si muove nel solco di

¹ Cfr., per i legami tra *Bauhütte* e massoneria, E. LENNHOF, O. POSNER, *Internationales Freimaurerlexikon*, Wien-München, 1980 (rist. anast. dell'ed. 1932), s.v. *Bauhütte*, *Die Bauhütte*, *Deutsche Bauhüttenbruderschaften*, *Steinmetzordnungen*, coll. 127-134, 1507-1509, e le voci correlate *Lodge*, *Loge* ecc.

² Cfr. E. KELLER, *Der Weg zum deutschen Gott: E. G. Kolbenheyer*, in IDEM, *Nationalismus und Literatur. Langemarck – Weimar – Stalingrad*, Bern, 1970, pp. 110-121, 258-260; K. VONDUNG, *Der literarische Nationalsozialismus. Ideologische, politische und sozialhistorische Wirkungszusammenhänge*, in *Die deutsche Literatur im Dritten Reich. Themen – Traditionen – Wirkungen*, hg. von H. Denkler und K. Prümm, Stuttgart, 1976, pp. 44-65, soprattutto pp. 46, 51-52 e 58, dove l'autore dice: «Diese Literatur hat also den Nationalsozialismus selbst mitgeschaffen»; B. HEIMANN, *Die Konvergenz der Einzelgänger. Literatur als Integration des problematischen Individuums in die Volksgemeinschaft: Hermann Stehr – Emil Strauß – Erwin Guido Kolbenheyer*, ivi, pp. 118-137. Si vedano anche R. SCHNELL, *Die Zerstörung der Historie. Versuch über die Ideologieggeschichte faschistischer Ästhetik*, in *Kunst und Kultur im deutschen Faschismus*, hg. von R. Schnell («Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften», 10), Stuttgart, 1978, pp. 17-55, e P. WERBICKE, *Der faschistische historische Roman in Deutschland*, ivi, pp. 157-190 (per Kolbenheyer, pp. 161, 179-184).

³ Cfr. la monografia di U. SIEG, *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*, München, 2007. Come è noto, Lagarde (cioè Paul Bötticher, il quale assunse poi il nome di una zia materna) fu curatore di un'edizione delle opere italiane di Bruno in 2 voll. (Göttingen, 1888-1889).

⁴ R. KÖNIG, *Von Giordano Bruno zu Kolbenheyer*, Vortrag gehalten im «Witiko-Bund» zu Regensburg am 28. Juni 1961, Darmstadt, 1961, p. 8. Cfr. W. A. HANIMANN, *Studien zum historischen Roman (1939-1945)*, Bern-Frankfurt a. M., 1981, pp. 95-102.

⁵ F. KOCH, *Geschichte deutscher Dichtung*, Hamburg, 1938², p. 263.

concezioni vitalistiche condivise da pensatori quali Ernst Haeckel e Hans Driesch – sta la riflessione su come «l'individuo quale esponente funzionale del plasma vivo»¹ o sostanza vitale possa adempiere al compito di svolgere la propria attività ai fini della funzione sovraindividuale della comunità. Infatti, «il raggio d'azione [*Wirkungszusammenhang*] sovraindividuale diventa la premessa biologica della sopravvivenza per una specie in cui il singolo può essere solamente un esponente funzionale».² Il popolo, a sua volta, è individuazione di un contesto sovranazionale (*übevölkisch*) – non internazionale –, all'interno del quale esso esercita il suo potere in rapporto alla propria «facoltà plasmatica».³ In questa ottica, anche «la guerra è una reazione biologica del popolo [*volksbiologische*] nel senso di un adattamento [*Anpassungsausgleich*] sovranazionale».⁴ Kolbenheyer distingue nettamente tra popolo (*Volk*) e nazione (*Staat*), quest'ultima secondaria rispetto al primo che è espressione biologica dell'orientamento evolutivo nella sua necessità genetica di adeguamento.⁵ Pertanto, anche l'individuo raggiunge «il senso della propria esistenza – biologicamente parlando: la propria funzione plasmatica all'interno della specie»⁶ –, vivendo «non solo la vita di una esistenza», ma anche quella dei suoi antenati nei loro impulsi più significativi.⁷ Ne consegue che la coscienza dell'individuo resta una funzione biologica di orientamento, così come la vita spirituale di un popolo è un fattore biologico nel suo percorso evolutivo;⁸ di lì il valore e l'efficacia biologici dell'arte poetica nella vita di un popolo.⁹ Franz Koch, autore di una nota monografia

¹ E. G. KOLBENHEYER, *Das Geistesleben in seiner volksbiologischen Bedeutung* (1942), in *Bauhüttenphilosophie*, cit., pp. 362-386: 376; cfr. IDEM, *Der einzelne und die Gemeinschaft* (1939), ivi, pp. 34-46.

² IDEM, *Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke* (1932), ivi, pp. 57-80: 74. L'autore ribadisce tale concezione anche riguardo al ruolo del singolo nelle società nazionalsocialista e fascista: «Dem Individuum kann in dieser neuen Weltgestaltung nur die Bedeutung eines eingeordneten Funktionsexponenten bleiben»: IDEM, *Neue Weltgestaltung*, «Die neue Literatur», Heft 7, Juli 1939, pp. 377-378, cit. in J. WULF, *Literatur und Dichtung im Dritten Reich*, cit., p. 331.

³ E. G. KOLBENHEYER, *Über aufgeklärten Nationalismus* (1923), ivi, pp. 566-576: 574. Cfr. anche IDEM, *Über das Verhältnis der völkischen Individuation zu dem System des Weltverkehrs* (1922), ivi, pp. 633-646.

⁴ *Über aufgeklärten Nationalismus*, cit., p. 566. Vedi anche IDEM, *Naturalistischer Konservatismus* (1929), in *Bauhüttenphilosophie*, cit., pp. 596-605.

⁵ IDEM, *Über aufgeklärten Nationalismus*, cit., p. 575 sg.

⁶ IDEM, *Goethes Denkprinzipien und der biologische Naturalismus* (1937), in *Bauhüttenphilosophie*, cit., pp. 14-34: 15.

⁷ IDEM, *Irrationales über das Wesen des schaffenden Menschen* (1920), ivi, pp. 5-14: 14.

⁸ IDEM, *Der zweifache Weg der Wahrheit* (1934), ivi, pp. 267-351: 270; *Goethes Denkprinzipien*, cit., pp. 19-20. E. KELLER, *op. cit.*, pp. 111-112, individua nella concezione kolbenheyeriana una sostituzione del sostrato economico in senso marxiano con quello 'biologico'.

⁹ E. G. KOLBENHEYER, *Lebenswert*, cit., p. 73; cfr. *Das Geistesleben*, cit., pp. 369-378. Kolbenheyer ha in seguito ribadito la sua posizione; vedi IDEM, *Metaphysica viva*, in *Gesamtausgabe*, cit., Abt. 2, II, Darmstadt, 1960.

su Kolbenheyer¹ e, a dire di quest'ultimo, forse l'unico ad averlo veramente compreso,² esalta tale servizio dello spirito, tale «riconoscimento [...] della funzione biologica della coscienza quale massimo rendimento della vita nella lotta per la propria conservazione» come «grande scoperta di Kolbenheyer», non esitando a paragonarla alla rivoluzione copernicana operata da Kant,³ in quanto superamento del problema mente-corpo.⁴

Cardine della concezione kolbenheyeriana della 'facoltà plasmatica' del popolo germanico è quella 'duplice via della verità' cui, nel 1934, dà voce teorica compiuta e che mostra una certa affinità con la concezione di Houston Stuart Chamberlain.⁵ Kolbenheyer tiene a rimarcare un divario insormontabile tra mondo mediterraneo-ecclesiastico e mondo germanico 'pre-religioso', dovuto a stadi differenti di evoluzione dei popoli, derivanti a loro volta dalle «forze plasmatiche», pressoché esaurite nel caso delle popolazioni mediterranee.⁶ Stando a tale dottrina, il rapporto tra sostanza vitale rimanente del plasma e la parte di esso già trasformata in impronta formale determina la misura di vitalità di un popolo; dove c'è più forma, si dà quindi meno vitalità.⁷ Il conflitto tra razionalismo mediterraneo-occidentale, ormai senescente e in via di esaurimento, e giovane cultura nordico-germanica nascerebbe, in termini storici, da una lotta di quest'ultima – esempi ne sarebbero la mistica medievale e la Riforma – per affrancarsi dal predominio del pensiero mediterraneo-egemonico, percepito come estraneo alla propria specie (*artfremd*). Questa, al contrario, tenderebbe unicamente all'af-

¹ F. KOCH, *Kolbenheyer*, Göttingen, 1953. Secondo KOCH, *Geschichte deutscher Dichtung*, cit., p. 323, «aus Erwin Guido Kolbenheyer spricht die Stimme des deutschen Blutes». Koch fu membro del partito NSDAP e morì come professore emerito dell'Università di Tubinga; vedi M. GRÜTTNER, *Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik*, Heidelberg, 2004, p. 94.

² «"vielleicht der einzige, der mich wirklich ganz versteht", wie Kolbenheyer schon öfter betonte»: P. DIMT, *Schleierloher Tagebuch 1946. Ein Jahr mit Erwin Guido Kolbenheyer*, Berg, Starnberger See 3, 1982, p. 365 (osservazione del 31 dic. 1946).

³ F. KOCH, *Die Entwicklung des organischen Weltbildes in der deutschen Dichtung*, «Deutsche Volkserziehung», 4, 1939, pp. 173-185: 184, cit. in F.-R. HAUSMANN, *Die Geisteswissenschaften im «Dritten Reich»*, Frankfurt a. M., 2011, p. 559.

⁴ F. KOCH, *Geschichte deutscher Dichtung*, cit., p. 329: «In Kolbenheyers biologisch bedingtem Weltbild ist der Gegensatz von Geist und Materie aufgehoben».

⁵ Cfr. H. S. CHAMBERLAIN, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, 2 voll., München, 1912² (1900-1901), I, p. 616, che parla di 'natura germanica' in opposizione a quella 'antigermanica'. In Kolbenheyer, tale concezione viene comunque sviluppata anche a partire dal concetto di 'doppia verità'; cfr. E. G. KOLBENHEYER, *Der zweifache Weg*, cit., pp. 317-318; F. KOCH, *Geschichte deutscher Dichtung*, cit., p. 326.

⁶ E. G. KOLBENHEYER, *Der zweifache Weg*, cit., pp. 286 sg., 319 sg. Il fascismo in quanto reazione biologica del popolo italiano contro tale esaurimento sarebbe geneticamente dovuto alla contaminazione con le popolazioni nordico-germaniche (p. 320).

⁷ Cfr. ivi, pp. 324-330; E. KELLER, *op. cit.*, pp. 118-119.

fermazione di sé,¹ intenta a contrapporre all'arido dogmatismo scolastico un pensiero autonomo *in fieri*,² con una «pacificazione metafisica» al di là di ogni religiosità.³ «Noi ci siamo quasi sviluppati, sotto il mantello di una religiosità estranea, da uno stato *pre-religioso* a uno stato *post-religioso*», in cui l'impulso metafisico troverebbe espressione nel pensiero filosofico.⁴ È possibile, secondo Kolbenheyer, cogliere il dato costituzionale della differenziazione biologica dei popoli con particolare evidenza nei periodi di transizione (*Schwellenzeiten*) alle soglie della prima età moderna, in cui verrebbe a fermento in maniera esemplare la duplice via della verità nei maggiori esponenti dell'epoca.⁵ Non è quindi un caso, se egli elegge a protagonisti dei suoi romanzi e drammi storici personaggi quali Paracelso, Böhme o Bruno, il cui pensiero, scaturendo secondo lui in tutti e tre da fonti mistiche, porrebbe al centro una divinità 'immediata', immanente, il *deus in rebus* o, in termini kolbenheyeriani, la divinità nordico-germanica.⁶

Il dramma su Bruno del 1903, considerato dalla critica successiva come ancora «immaturo»⁷ ed «epigonale»⁸ e dal quale l'autore più tardi prenderà le distanze, definendolo come «ormai disperso»,⁹ presenta già diversi motivi che rimarranno costanti delle opere a venire. La «lotta dell'oscurità reazionaria contro il lume del progresso libertario»,¹⁰ che costituisce il fulcro degli eventi drammatici, viene a dispiegarsi, seppure in maniera fortemente accentuata, sulla base di quelli che saranno i capisaldi del pensiero kolbenheyeriano: il destino del singolo rispetto alla comunità, l'anticlericalismo, il Dio-natura (*Gottnatur*), la predilezione della cultura nordica, la concezione della vita dei popoli in termini di stadi evolutivi legati al loro patrimonio genetico. Una prima messa in scena del prologo del *Giordano Bruno*, già in cartellone al Landestheater di Praga nel 1904, fu tolta dal programma per

¹ Vedi ivi, pp. 315-320, 335 sg., 344; IDEM, *Die dritte Bühne* (1933-1934), in *Bauhüttenphilosophie*, cit., pp. 146-211: 160-164.

² Cfr. IDEM, *Unterhaltung mit Freunden der Literatur über «Heroische Leidenschaften»*, «Masken», XXI, 1928, pp. 301-311, rist. in *Heroische Leidenschaften*, cit., pp. 101-111: 110. La *Unterhaltung*, insieme alle *Regiebemerkungen zu «Heroische Leidenschaften»* (in *Heroische Leidenschaften*, cit., pp. 112-118) è stata ristampata con minime modifiche anche in IDEM, *Kämpfer und Mensch. Theoretischer Nachlaß*, hg. von E. Frank, Heusenstamm, 1978, pp. 136-143, 144-154.

³ IDEM, *Der zweifache Weg*, cit., pp. 338-341, 350 sg.

⁴ Ivi, pp. 340-341, 344-347.

⁵ Vedi ivi, pp. 317 sg., nonché 327 sg. per un presunto parallelismo tra Rinascimento e fascismo.

⁶ Cfr. ivi, p. 335; «Wir sind *nicht* antireligiös: Sucher sind wir einer Religion, Verlangende nach einem faßbaren Gesetz der emotionalen Befriedung in metaphysischen Dingen. Wir sind *nicht* irreligiös: das zu werden, muß man Religion besessen haben [...]. Wir sind *unreligiös*» (ivi, p. 340); «Die deutsche Frömmigkeit, der deutsche Glaube ist unreligiös» (ivi, p. 341); IDEM, *Unterhaltung*, cit., p. 110; F. KOCH, *Kolbenheyer*, cit., p. 30.

⁷ C. WANDREY, *Kolbenheyer. Der Dichter und der Philosoph*, München, 1934, p. 334.

⁸ F. KOCH, *Kolbenheyer*, cit., p. 10.

⁹ E. G. KOLBENHEYER, *Unterhaltung*, cit., p. 107.

¹⁰ *Ibidem*.

l'intervento della censura monarchica su pressione del clero, in quanto il personaggio di Petro, frate-portiere avvinazzato, venne considerato come uno smacco per la dignità della Chiesa.¹ Il dramma in prosa metrica si articola in cinque atti con un prologo ed è preceduto, a mo' di epigramma, dalla seconda quartina di un sonetto tratto dai *Furori*² nonché da una parabola sull'aquila e gli animali di branco, i quali, pur terrorizzati dalla forza volitiva dell'uccello regale in picchiata, lo sbranerebbero qualora gli si spezzassero le ali.³

«El vampo che dal cor mi si disserra» prorompe quindi nel prologo, che si svolge nella primavera del 1576 nel convento di San Domenico a Napoli. Il personaggio di Bruno, staccatosi anzitempo dal canto comune dei religiosi che accompagna la sepoltura di un confratello, torna nella sua cella per vivere il suo tormento in solitudine: «Morte – Morte: da voci fiacche, da occhi freddi! Con labbra pallide, con tratti umbratili grottescamente distorti dal tremolio delle fiaccole, cantate l'insulsa litania della morte, freddi fin dentro il cuore!».⁴ Invocando Cristo affinché, nella sua intima lotta – percepita alla stregua di quella di Abramo, di Cristo e di Lutero –, possa ricevere ascolto,⁵ trova però conforto nei «mille mondi», negli «innumerevoli Soli», governati da una volontà, una forza creatrice eterna, «come se l'universo fosse solo una chiara armonia d'amore»; universo di cui la Terra costituisce soltanto il satellite di uno degli innumerabili Soli.⁶ Ma l'ombra del destino già incom-

¹ Cfr. C. WANDREY, *op. cit.*, p. 14; P. DIMT, *op. cit.*, p. 309 (osservazione del 15 ott. 1946). Non pare dunque trattarsi di una «leggenda», come vorrebbe C. BECKER, *Giordano Bruno – Die Spuren des Ketzers. Ein Beitrag zur Literatur-, Wissenschafts- und Gelehrten-geschichte um 1600*, 3 voll., Stuttgart, 2007, I, p. 157. Per le recensioni dell'opera vedi H. VETTERLEIN, *Kolbenheyer-Bibliographie*, «Dichtung und Volkstum» («Euphorion», N. F.), XL, 1939, pp. 94-109: 104.

² E. G. KOLBENHEYER, *Giordano Bruno*, cit., p. *III (in ital.); *Furori*, I, 5, BERF 112.

³ *Giordano Bruno*, cit., p. *v.

⁴ Ivi, p. 8: «Tod – Tod: aus matten Stimmen, kalten Augen! / Blaß eure Lippen, von dem Fackelflattern / Grotesk verzerrt durch schattenhafte Züge, / Singt ihr des Todes schale Litanei, / Kalt bis ins Herz!».

⁵ Ivi, p. 11: «Rang nicht der Patriarch mit seinem Gott – / Rang Christus nicht den schweren Lebensstrauß – / Rang nicht der deutsche Mönch mit seinem Herrn, / Bis er dem Papst die halbe Welt entriß? – – / Ah – ungestillte Qual! – Wo ruht *mein* Sieg? – » (lo spaziato dell'originale è qui e in seguito reso con il corsivo). Cfr. ivi, p. 9, invocando Cristo: «Hast du's gewollt? – Drang nicht in jener Stunde / Dir blut'ger Tau aus Stirn und matten Schläfen, / Als du mit deinem Vater rangst ums *Leben*?».

⁶ Ivi, p. 12: «[...] zu dir / Will ich mich flüchten, friedevolle Nacht! / Du bleibst nicht stumm. – Aus deinen heil'gen Tiefen / Erglänzen meinem Auge tausend Welten / Und alle nehmen ihren steten Gang / Nach ew'gem, unabänderlichem Willen, / So still, so feierlich, als sei das All / Nur eine klare Liebesharmonie. – – / Und sieh: Um eine der unzähl'gen Sonnen / Rollt, mondgleich, eine Erde ihre Bahn / Und trägt das unersättliche Geschlecht, / Das sich erkühnt, die ew'ge Schöpferkraft / Mit seinem kleinen Glauben zu umfahn». Il linguaggio anticheggiante si ispira, dal punto di vista sia lessicale che sintattico, al *Frühneuhochdeutsch* (senza ricorso a forme dialettali, caratteristica dei successivi romanzi storici dell'autore): em-

be: durante un confronto tra Bruno e il priore Ambrosio Pasqua,¹ questi gli fa sapere che sarebbe stato accusato di eresia grave; di fatto, già dimora nel convento Domenico Vita, il provinciale dell'ordine domenicano.² Bruno, che considera il vivere nell'abito religioso come «violenza al Dio-natura e all'anima»,³ rievoca la sua giovinezza alle falde del Monte Cicala, dove lo aveva riportato anche una precedente fuga dal convento (durante la quale egli avrebbe infranto i voti con la figlia di un pastore). Dalle parole di Kolbenheyer emerge una figura che accomuna assonanze omeriche, slancio guerriero e brame 'imperialistiche': la patria «mi narrò le saghe dei primordi, quando eroi lottavano per il sacro suolo e ogni passo fu conquistato con sangue virile; narrò come, temprato dalla dura disciplina dei tempi, nacque un popolo cui il mondo era troppo piccolo per la propria grandezza». ⁴ Mentre gli scritti dei Padri della Chiesa sarebbero animati dal desiderio di pace, «io imparai a odiare quella pace! Lotta – Lotta! così gridò il mio cuore inappagato. E vedete – dalla lotta mi venne un benigno compenso: Imparai a ridere e ad amare». ⁵ Più consoni alla concezione del filosofo realmente vissuto appaiono i richiami alla ragione, «che vaglia criticamente i valori millenari», ⁶ al Dio-natura, «che non identifica la propria unità con la trinità», ⁷ al «sacro grembo materno» da cui ogni cosa scaturisce, ⁸ al desiderio di libertà e di una scienza libera. ⁹ Prima della fuga dal convento, Bruno getta alle fiamme i suoi manoscritti, tra cui anche *L'Arca di Noè*, dedicata al Papa, ¹⁰ e volge un ultimo sguardo al crocifisso («Tu, il più divino degli uomini, mi perdonerai!»). ¹¹ Tra le carte che i confratelli riescono a salvare a fuga scoperta, è sopravvissuta parte di un sonetto, che emblematicamente allude al

pfahn (p. 9), *umfahn* (p. 12); «Wirt, daß Er mir die Wälschen draußen hält», «Sei er ruhig», «Mensch, Er weiß nicht» (p. 53) ecc.

¹ Ambrogio Pasca (che il filosofo nolano, nel suo primo costituito veneto, cita come «Ambrosio Pasqua»: FIRPO, *Processo*, doc. 9, p. 156) era priore di San Domenico Maggiore quando Bruno entrò nell'ordine domenicano (1565).

² Domenico Vita, che era stato precedentemente priore di San Domenico Maggiore, dal maggio 1574 ricoprì la carica di provinciale dell'ordine.

³ *Giordano Bruno*, cit., p. 33: «Gewalt an Gottnatur und Seele».

⁴ Ivi, pp. 26-27: «Der Heimatquelle weicher Murmeltön / Erzählte mir die Sagen früher Tage, / Wo Helden rangen um den heil'gen Boden, / Und jeder Schritt mit Mannesblut erkauft, – / Wie durch der Zeiten harte Zucht gestählt, / Ein Volk erwuchs, dem eine Welt zu klein / Für seine Herrlichkeit». Ivi, p. 28 sull'età di 'infanzia' della Grecia eroica: «O scheltet nicht die holde Phantasie / Des Griechenvolkes, das in jedem Regen / Der alten Eichen seine Götter hörte, / O scheltet nicht die zarte Kindlichkeit!».

⁵ Ivi, p. 33: «Ich aber lernte jenen Frieden hassen! / Kampf – Kampf! so schrie mein ungestilltes Herz. / Und seht – im Kampfe ward mir holder Lohn: / Ich lernte lachen und lieben».

⁶ Ivi, p. 38.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 35.

⁹ Cfr. ivi, pp. 16-17, 20, 38.

¹⁰ Ivi, p. 43; cfr. *Cena*, BDI 79 sg.; *Cabala*, BDI 842; SPAMPANATO, *Vita*, pp. 151 sgg., 263-265.

¹¹ *Giordano Bruno*, cit., p. 44.

destino della vita nella morte: solo la fenice conosce i tempi della propria rinascita.¹

Il primo atto epicheggiante del dramma, che si svolge a Padova a metà marzo del 1592 – e che sarà eliminato nella seconda versione² –, serve principalmente a riepilogare le tappe della vita di Bruno attraverso i racconti di alcuni studenti della *Natio Germanica*, che in precedenza erano stati suoi allievi a Wittenberg e a Helmstedt. Questi sono rimasti ammaliati dal suo insegnamento dell'*Organon* aristotelico in chiave antiscolastica,³ così come della nuova cosmologia copernicana.⁴ Con insistenza alquanto molesta si torna sul tema del 'sangue tedesco' del Nolano. Uno dei personaggi così ricorda la declamazione della *Oratio valedictoria*: «Come gli si aprì il cuore con giubilo germanico! Come il gagliardo combattente percepì che sangue tedesco scorreva nelle sue vene!», per poi riportare un celebre passo di elogio dei tedeschi tratto dalla stessa *Oratio*.⁵ Il secondo atto vede Bruno, assieme a Hieronymus Besler,⁶ a Palazzo Mocenigo nella seconda metà di marzo del 1592.⁷ Nel palazzo dimora inoltre Bianca Maria – cugina e promessa sposa di Mocenigo – con suo fratello Giuliano. Il personaggio di Mocenigo è presentato come pervaso sia dal veleno dell'invidia per il sapere di Bruno, quell'*arte* di cui vorrebbe impossessarsi,⁸ sia dal veleno della gelosia, in quanto Bianca Maria, che ama Bruno, respinge il patrizio veneziano. Il Nolano, viandante e combattente per destino, vorrebbe finalmente trovar pace e riconciliarsi con la propria patria – benché il potere della Chiesa venga visto come «più menzognero» di quello d'oltralpe⁹ –, sentendosi pronto al confronto con Roma.¹⁰ Nell'amplesso tra Bruno e Bianca Maria – il cui preludio è osservato da Mocenigo attraverso uno spioncino – vengono a fondersi melodramma e pensiero filosofico: il desiderio amoroso tra vicissitudine – «morte e distruzione sono apparenza e illusione... La nuova forma

¹ Ivi, p. 46; cfr. *Furori*, I, 5, BERF 124. La traduzione molto libera unisce il verso iniziale del sonetto con gli ultimi sei versi.

² Alcuni motivi del primo atto saranno poi ripresi nei capitoli di *Das Gestirn des Paracelsus* (1922) che si svolgono a Padova; cfr. C. WANDREY, *op. cit.*, p. 347.

³ Cfr. *Giordano Bruno*, cit., pp. 55, 62-63, 77.

⁴ Cfr. ivi, pp. 77, 81.

⁵ Ivi, p. 78: «Wie sein Herz in germanischem Jubel aufging! Wie der gewaltige Kämpfer fühlte, daß deutsches Blut in seinen Adern brandet!». Vedi anche ivi, p. 55. Cfr. *Orat. valed.*, BOL I, I 22: «Adde Jupiter, ut cognoscant proprias vires» ecc. Lo stesso passo è ripreso (sempre in trad. tedesca) in E. G. KOLBENHEIMER, *Unterhaltung*, cit., p. 111 – nel passo verrebbe a esprimersi la «Stimme des Blutes» – nonché in L. KUHLENBECK, *Vorwort des Übersetzers*, in G. BRUNO, *Eroici furori oder Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer*, übers. und erläutert von L. Kühlenbeck, Leipzig, s. a. [1898], p. XVIII.

⁶ Nel dramma sempre «Bresler».

⁷ Nella realtà, Besler era ritornato in Germania nel novembre del 1591.

⁸ Cfr. *Giordano Bruno*, cit., pp. 100-101. Nel dramma viene ricordato che lo stampatore Giovanni Battista Ciotti (citato come 'Giotto') sarebbe stato incaricato da Mocenigo di informarsi sul conto di Bruno a Francoforte (ivi, p. 101).

⁹ Ivi, p. 107.

¹⁰ Ivi, p. 108.

nasce da ogni mutazione»¹ – e «armonia con l'infinito»² si fa *amor mundi*, in cui «esulta il tremito d'amore dei mondi»³ come bacio della divinità.⁴

Il terzo atto, in due parti, si svolge tra la mattina e la sera del 19 maggio dello stesso anno. A Mocenigo, ormai certo dell'infedeltà di Bianca Maria, non resta che mettere in atto il suo piano di vendetta nei confronti di Bruno, che immagina già sul rogo. Durante un intrattenimento serale con ospiti – al quale, dietro invito di Mocenigo, assiste di nascosto l'inquisitore Giovanni Gabrielli da Saluzzo⁵ per spiare le conversazioni – Bruno comunica la propria intenzione di recarsi a Francoforte per pubblicarvi un'opera *Delle sette arti liberali*, che vorrebbe dedicare a Clemente VIII in segno del suo desiderio di riconciliarsi con la Chiesa.⁶ Malgrado l'intenzione dichiarata, egli brinda alla libertà dello spirito umano di fronte all'oppressione da parte della Santa Sede, non celando la propria simpatia per la Riforma nel suo ruolo di precursore di un pensiero libero, autonomo.⁷ Solo quest'ultimo può fare vacillare la fede religiosa, riconoscendola come illusione.⁸ Un nuovo tempio in onore dell'«onnipotente divinità, la natura» sarebbe stato già eretto da Cusano e Copernico; una divinità che esige come unica fede una «ragione che conosce».⁹ «Non dovrei essere in grado di compiere quello che fece Lutero? E di più?». ¹⁰ A differenza della Germania dei tempi di Lutero, ancora con una fede salda, l'Italia è lacerata dalle faide della curia, anche se illuminata da arti e scienze, offrendosi come campo di vittoria a un combattente audace.¹¹ «Il lume della scienza [...] vincerà, deve conquistare la vittoria!». ¹² L'inganno di Mocenigo si viene a scoprire nel quarto atto, che si svolge nella notte tra il 21 e il 22 maggio del 1592: Bruno, pronto per la partenza all'indomani per Francoforte, viene messo da Bianca al corrente dell'intrigo. Con parole che richiamano quelle pronunciate da Bruno dopo la condanna, come riportate da Kaspar Schoppe,¹³ nel dramma il Nolano affronta Mocenigo: «Ma non vi illudete, Mocenigo, che un Bruno abbia da tremare di fronte

¹ Ivi, p. 110: «Du hast mich gelehrt, / Daß Tod und Vernichtung / Trug und Wahn... / Die neue Form entsteht aus allem Wandel».

² Ivi, p. 111: «Einklang mit der Unendlichkeit».

³ *Ibidem*: «In unserer Wesen sehndem Verlangen / Jauchzet der Welten Liebesbeben!».

⁴ Ivi, p. 112.

⁵ Ivi, p. 131. Si tratta ovviamente dell'inquisitore veneto Giovan Gabriele da Saluzzo.

⁶ Cfr. ivi, pp. 138-139. Vedi FIRPO, *Processo*, doc. 19, pp. 197-198.

⁷ Cfr. *Giordano Bruno*, cit., pp. 146-147.

⁸ Ivi, pp. 147-148.

⁹ Ivi, pp. 148-149; «Die allgewalt'ge Gottheit, die Natur, / Und diese Gottheit [...] will erkennende Vernunft für Glauben» (p. 149).

¹⁰ Ivi, p. 149: «Was Luther tat, das sollt' ich nicht vermögen? / Und mehr?».

¹¹ Ivi, p. 150.

¹² Ivi, p. 152: «Das Licht der Wissenschaft [...] wird gewinnen, muß den Sieg erringen!».

¹³ FIRPO, *Processo*, doc. 71, p. 351: «Maiores forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam».

al giudizio». ¹ Il filosofo viene immobilizzato dagli sbirri, non prima di aver ucciso uno di loro. ² Nel tafferuglio, anche Bianca viene pugnalata e muore, fiduciosa che in seguito al messaggio di Bruno nasceranno uomini nuovi, felici nella visione di un mondo senza peccati. ³

L'ultimo atto in due parti si svolge, rispettivamente, la sera dell'8 febbraio 1600 nel Vaticano e la mattina del 17 febbraio 1600 a Campo de' Fiori. Nel Vaticano, i cardinali Bellarmino e San Severina ⁴ attendono Clemente VIII, il quale, a sentenza già emanata, vorrebbe ancora convincere Bruno – nel cui pensiero, secondo il Bellarmino del dramma, sarebbero risorti Lutero, Jan Hus e tutto il paganesimo ⁵ – a ritrattare. La scena madre vede Bruno e Clemente VIII in colloquio privato, durante il quale il Papa promette al filosofo di concedergli la libertà a ritrattazione avvenuta. ⁶ Bruno invece non cede; se prima credeva di poter compiere la sua missione nella propria epoca, è ormai consapevole «di non vivere più nell'età di Lutero». ⁷ Il secolo che si era avviato con la conoscenza della natura su una via di progresso è ora giunto al termine, soggiogato dal dogma. Lungi dal compromettere la speranza in un «nuovo Sole» con la ritrattazione, Bruno confida nella propria vita futura, che farà vacillare le fondamenta della Chiesa attraverso «la marea dello spirito nuovo del nuovo mondo». ⁸ «Credo nella divinità dell'universo. [...] La divinità che anima l'atomo [...]. L'Uno inafferrabile, innominato, che senza invidia sente nell'infinito». ⁹ La parabola della fenice si chiude con le ultime parole che il filosofo rivolge al Papa: «Verrò così come qui uscirò, in fiamme – in sacre fiamme me ne andrò». ¹⁰ La seconda parte del quinto atto non può che conferire ulteriore drammaticità agli eventi. Gli studenti tedeschi sono venuti da Padova per assistere, assieme all'amico Vanini, al rogo di Bruno il quale, alla domanda se vuole morire da cristiano, risponde: «Questa barriera cade! La croce è superata. Da queste fiamme divamperà la mia vita, e la sua forza non verrà meno sulla croce!». ¹¹ Le sue ultime parole sono accompagnate da un terremoto dovuto all'eruzione del Vesuvio. Va-

¹ *Giordano Bruno*, cit., p. 170: «Doch wähnt nicht, Mocenigo, daß ein Bruno / Zu beben hätte vor dem Richterspruch».

² Ivi, p. 171.

³ Ivi, pp. 172-176. «Frühlingslüfte... / ... Sie wehen dir voraus und deiner Sonne, / Sie werden segnend neue Menschen schaffen / Und allen wird ein Glück das Herz erschwellen, / Das Glück, [...] Zu schauen – – froh der sündlos reinen Kraft» (p. 176).

⁴ Cioè Giulio Antonio Santoro, cardinale di Santa Severina.

⁵ *Giordano Bruno*, cit., p. 184.

⁶ Ivi, p. 193.

⁷ Ivi, p. 192: «[...] daß ich nicht mehr in Luthers Zeit lebte».

⁸ Ivi, pp. 193-195; «Die Flut des neuen Geists der neuen Welt» (p. 195).

⁹ Ivi, p. 196: «Ich glaube an die Göttlichkeit des Alls. [...] Die Göttlichkeit, die das Atom be-seelt [...] Das unerfaßlich Eine, Ungenannte, das neidlos fühlt in der Unendlichkeit».

¹⁰ Ivi, p. 197: «Ich werde kommen, wie ich hier entweiche, / In Flammen – heil'gen Flammen werd' / ich gehn!».

¹¹ Ivi, p. 209: «Die Schranke fällt! Das Kreuz ist überwunden, / Mein Leben wird aus diesen Flammen lohn / Und seine Kraft wird nicht am Kreuz erlahmen!».

nini, incantato, si rivolge a braccia aperte al palo del rogo: «Questa barriera cade! La croce è superata».¹

La stesura della seconda versione del dramma – nel cui sottotitolo la ‘tragedia del Rinascimento’ della prima redazione diventa la ‘tragedia di Giordano Bruno’, in quanto tragedia del genio – risale già al 1926.² *Heroische Leidenschaften* segna la cosiddetta svolta drammatica dell’autore, che fino al 1934 fa seguire in rapida successione altri quattro drammi.³ Dopo svariati tentativi di piazzare il dramma, *Heroische Leidenschaften* fu accolto con entusiasmo dallo Schauspielhaus Düsseldorf. La direttrice del teatro, Luise Dumont – che in seguito avrebbe messo in scena altri tre drammi dell’autore – esclamò: «Abbiamo di nuovo un vero poeta!». ⁴ L’attività drammaturgica di Kolbenheyer si inserisce nel contesto del suo impegno a favore di un teatro nazionale. Secondo la sua concezione, esso dovrebbe basarsi su una nuova drammaturgia che, rispetto alle scene acustica e ottica – a misura del dualismo di arte ideogena ed estetogena che si ispira a *Abstraktion und Einfühlung* (1908) di Wilhelm Worringer⁵ – valorizza una ‘terza scena’ in cui si chiama il pubblico a partecipare attivamente alla ricezione dell’opera d’arte; quindi, l’autore include nella sua attività creativa la stessa vita emotiva del pubblico che a sua volta elabora l’impronta ricevuta.⁶ In questo senso, l’opera d’arte «ha l’effetto di una funzione vicaria che va oltre l’individuo creativo: da azione libera essa diventa atto».⁷ Come sostiene Kolbenheyer nel 1930, il futuro dell’arte drammatica doveva prima passare per i grandi teatri della provincia, per poi approdare nella capitale sull’onda del successo di pubblico. In ragione di ciò, egli rifiuterà un’offerta vantaggiosa da Berlino per mettere in scena *Heroische Leidenschaften*.⁸ Fulcro della creazione drammatica è, secondo Kolbenheyer, la reazione dell’individuo contro il sovraindividuale.

¹ Ivi, p. 210.

² E. G. KOLBENHEYER, *Unterhaltung*, cit., in IDEM, *Kämpfer und Mensch*, cit., p. 148. La precisazione della data è un’aggiunta successiva rispetto alla *Unterhaltung* nell’ed. precedente. Per le recensioni dell’opera vedi H. VETTERLEIN, *op. cit.*, p. 106.

³ Cfr. C. WANDREY, *op. cit.*, pp. 23-24; H. GUMBEL, *E. G. Kolbenheyer – Weltanschauung und Dichtung. Eine Einführung*, Stuttgart-Berlin, 1938, p. 95; H. WEHRING, *Kolbenheyers Verhältnis zum Drama mit Rücksicht auf seine philosophische Weltanschauung*, Hamburg, 1941, p. 47; E. FRANK, *op. cit.*, p. 58 sg.

⁴ P. DIMIT, *op. cit.*, p. 267 sg. Cfr. C. WANDREY, *op. cit.*, p. 334.

⁵ Cfr. F. KOCH, *Kolbenheyer*, cit., p. 114.

⁶ Vedi E. G. KOLBENHEYER, *Die dritte Bühne*, cit. (cfr. *supra*, p. 478, nota 1), pp. 190-192. Cfr. IDEM, *Unterhaltung*, cit., pp. 103-104.

⁷ IDEM, *Zur Zensurfrage* (1929), ivi, pp. 266-263: 258: «Kunst als schöpferische Handlung [...] hat [...] auch die Wirkung einer stellvertretenden Funktion, die über das schöpferische Individuum hinausreicht: sie wird aus einer freien Handlung zur Tat».

⁸ Lettera di Kolbenheyer del 22 ott. 1930 a Josef Nadler, cit. in G. RÜHLE, *Theater in Deutschland 1887-1945. Seine Ereignisse – seine Menschen*, Frankfurt a.M., 2007, p. 706. Cfr. C. WANDREY, *op. cit.*, p. 21.

A differenza dell'eroe narrativo, che si realizza restando elemento costitutivo del sovraindividuale, l'eroe drammatico verrebbe a evolversi *contro* il sovraindividuale, che egli sottomette o a cui soccombe.¹

Nella *Unterhaltung mit Freunden der Literatur über «Heroische Leidenschaften»*, Kolbenheyer viene a puntualizzare concezione e motivi che stanno a fondo della seconda versione del dramma. Esso non è più incentrato sul destino di un libero pensatore (*Freigeist*), ma sulla tragedia del genio che si svolge in tre stadi evolutivi tipici, cui corrispondono le tre parti del dramma. Nel primo stadio, il genio vive l'insorgere della propria idea (concezione), svincolandosi dagli ostacoli della comunità (Bruno fugge dal convento). Nel secondo stadio la mediazione dell'idea (forma, dottrina, 'fortuna') si articola nella costruzione e comunicazione del proprio mondo, cui il genio è ora legato, in contrapposizione alla vecchia concezione del mondo. La lotta tra le due concezioni ancorate nel sovraindividuale non può decidersi nel secondo stadio – il Nolano vorrebbe tentare la fuga, ma fallisce e viene imprigionato dai suoi antagonisti –, ma solo nel terzo, oltre la vita terrena del genio. Tale stadio rappresenta il sacrificio dell'individualità sull'altare della purezza dell'idea (la passione), attraverso cui il genio si svincola dal sovraindividuale, raggiungendo così la propria realizzazione che diventa destino e atto impersonale per le generazioni future. Pur avendo Bruno la possibilità di fuggire, egli vi rinuncia, ormai accettando la propria morte, in quanto solo essa può garantire alla propria concezione una vita duratura.² Una concezione, una verità, una 'rivelazione' che – come indicano le visioni di Cristo e di Socrate, figure che appaiono alla fine dell'ultima scena del dramma per salutare nel filosofo nolano un loro fratello – grazie al sacrificio vanno oltre la vicenda personale del genio, divenendo eredità di una umanità futura.³ In proposito va osservato che, secondo l'autore, la morte del filosofo sul rogo avrebbe offuscato, proprio a causa della 'spettacolarità', una successiva ricezione della sua filosofia naturale adeguata alla novità di essa, laddove la rinuncia di Bruno a ritrattare, nella piena consapevolezza delle conseguenze, indicherebbe appunto nella sua filosofia il punto di rottura con il mondo precedente. È probabile che su tali considerazioni abbia avuto qualche influenza l'interpretazione gentiliana dell'opera e della vicenda di Bruno.⁴

¹ E. G. KOLBENHEYER, *Einiges über die Lebensgesetze der Dichtkunst, besonders des Dramas* (1929), in *Bauhüttenphilosophie*, cit., pp. 138-146: 144.

² Cfr. IDEM, *Unterhaltung*, cit., pp. 107-109; C. WANDREY, *op. cit.*, pp. 346 sg.; F. KOCH, *Kolbenheyer*, cit., pp. 65, 67-68.

³ E. G. KOLBENHEYER, *Heroische Leidenschaften*, cit., pp. 98-100.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 109-110. La prima edizione del saggio di Giovanni Gentile – *Giordano Bruno nella storia della cultura*, che è il testo di una conferenza – apparve, in volume e con un'appendice, a Palermo nel 1907; il saggio fu ripubblicato, assieme ad altri contributi, nel 1920 e ancora nel 1925. Si può qui citare un passaggio, di impronta hegeliana, del finale del saggio del 1907: «La libertà del pensiero, proclamata dal Bruno, è un fatto storico; e la storia non indietreggia. Ma

Tuttavia, per Kolbenheyer si tratta della rottura definitiva tra le concezioni mediterranea e nordico-germanica del mondo; con Bruno – di ‘sangue germanico’ e sulla scia dei ‘tedeschi’ Cusano e Copernico –, l’atto confessionale di Lutero sarebbe stato proiettato nell’universo infinito.¹

Heroische Leidenschaften, che si distingue dal dramma del 1903 per una maggiore linearità e concisione nell’andamento nonché per uno stile più contenuto, presenta un’articolazione che differisce non molto dalla prima versione. La prima parte si svolge – nel 1576 – nel convento di San Domenico Maggiore (I scena), in corrispondenza con il prologo della *Tragödie der Renaissance*; la seconda parte ha luogo nel 1592 a Palazzo Mocenigo (II-IV scena), mentre la terza parte si svolge nel 1600 a Roma (V e VI scena, rispettivamente nel Vaticano e in carcere). A parte alcune divergenze, rispetto alle figure e agli eventi drammatici,² i cambiamenti principali nella versione del 1928 riguardano il personaggio centrale. Già nella prima scena – accusato da Ambrosio di arianesimo,³ eresia che avrebbe indotto Bruno a consigliare a un confratello di leggere la *Vita de’ santi Padri* piuttosto che la *Historia delle sette allegrezze*⁴ –, il giovane filosofo, animato dallo stesso «spirito di quell’agostiniano depravato di sangue tedesco»⁵ (cioè Lutero), persevera nel portare avanti l’idea di un universo incommensurabile.⁶ Kolbenheyer fa libero uso sia delle opere di Bruno sia dei documenti processuali⁷ per conferire maggiore vivacità e veridicità agli eventi, cercando di avvicinarsi anche stilisticamente ai Dialoghi italiani del filosofo. La prima scena, per esempio, contiene diversi monologhi in prosa metrica, mentre in altre parti del testo

un altro trionfo egli aspetta: quello che i maestri liberi delle nuove libere generazioni devono celebrare, insegnando con lui, che c’è un Dio da riconoscere nel mondo che ci sta dinanzi e nel mondo che noi facciamo, in tutto ciò che è reale, o dev’essere reale per noi, verità della nostra scienza e norma della nostra volontà: un Dio, dunque, che bisogna realizzare con salda fede nella legge della coscienza e nella legge dello Stato» (G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1920, p. 61). Naturalmente, non si può escludere che Kolbenheyer si sia potuto basare anche su lavori che si richiamavano all’interpretazione gentiliana.

¹ E. G. KOLBENHEYER, *Unterhaltung*, cit., pp. 109-110.

² Nella seconda versione del dramma, Giuliano è il fratello minore di Mocenigo; Bianca è rassegnata al matrimonio con Mocenigo; colui che assiste di nascosto alle conversazioni a tavola è Padre Borromeo, confessore dei Mocenigo; nel Vaticano compagno Kardinal Madrucci e Kardinal Sanseverina (nella realtà: Cristoforo Madruzzo e Giulio Antonio Santoro, cardinale di Santa Severina); Paulus von Mirandula (cioè Paolo Isaresi della Mirandola, vicario e procuratore dell’ordine domenicano) cerca di far firmare a Bruno nel carcere all’ultimo momento una ritrattazione. Per una caratterizzazione delle figure principali vedi IDEM, *Regiebemerkungen*, cit., pp. 114-118. Curiosamente, Paulus von Mirandula – da domenicano – dovrebbe incarnare un «Jesuitismus, der sich selber kennt» (ivi, p. 113).

³ IDEM, *Heroische Leidenschaften*, cit., pp. 21-22. Cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 13, pp. 170-171.

⁴ *Heroische Leidenschaften*, p. 22. Cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 9, p. 157.

⁵ *Heroische Leidenschaften*, p. 22.

⁶ Ivi, p. 23.

⁷ Cfr. per es. ivi, p. 43 (rif. a Michel de Castelnau); p. 53 (rif. alle dispute a Oxford e Parigi). Vedi inoltre ivi, p. 40, dove si fa riferimento allo *Spaccio*.

sono intercalate delle poesie. Così, durante la cena a casa di Mocenigo, Bruno recita il *Sonetto in lode dell'asino* – tratto dalla *Cabala*¹ – per intrattenere gli ospiti. I discorsi assumono un tenore sempre più ardito. Anche in questo caso il filosofo parla a nome di un mondo nuovo in cui, grazie a Copernico, la Terra sarebbe stata catapultata dal centro per girare intorno al Sole; con l'idea di universo infinito «è superato il vecchio mondo di una vecchia fede», per far spazio a una «nuova rivelazione di Dio»,² che è «verità inestinguibile, immortale, eterna».³ «Io non insegno nessuna verità di fede. La mia dottrina è conoscenza, natura, rivelazione: poiché Dio è la natura».⁴ Malgrado somiglianze con la versione precedente del dramma, il personaggio di Bruno si fa qui portavoce delle vedute di Kolbenheyer circa la 'lotta tra le due concezioni del mondo': «Quando mai è sorto un mondo nuovo prima che quello vecchio non sia caduto in rovine?».⁵ Diversi passaggi di *Heroische Leidenschaften* sono dedicati al concetto di riconversione in Dio in chiave autocratica: pur partecipando ogni essere del lume divino, non tutti possono unirsi con la sua fonte. Anche il 'vate' deve acquisire la consapevolezza della propria forza attraverso il desiderio di redenzione dei vincolati, dei non redenti, divenendo egli stesso vaso di Dio: «Così il vate si libera grazie al desiderio di coloro che non possono redimere se stessi, e i vincolati si liberano grazie al desiderio che il vate ha ricevuto dal lume originario».⁶ Nel dialogo con Clemente VIII, il vate Bruno dichiara di essere divenuto voce degli uomini in virtù del loro desiderio di rivelazione.⁷ La verità, di cui egli è portatore per volontà divina,⁸ «deve farsi frutto»⁹ e testimonianza¹⁰ con il sacrificio della propria vita.¹¹

¹ Ivi, pp. 45-46 (*Cabala*, OIB II 415); si tratta di una traduzione molto libera. Cfr. *Heroische Leidenschaften*, pp. 48-49, sulla 'santa coda dell'asino' a Genova.

² Ivi, pp. 52-53; «Die alte Welt eines alten Glaubens ist überwunden» (p. 52); «Gewonnen ist die neue Offenbarung Gottes» (*ibidem*).

³ Ivi, p. 54: «Wahrheit ist es, unauslöschlich, unsterblich, ewig: Wahrheit». Cfr. anche p. 55.

⁴ Ivi, p. 67: «Ich lehre keine Glaubenswahrheit. Meine Lehre ist Erkenntnis, Natur, Offenbarung: denn Gott ist die Natur».

⁵ Ivi, p. 52: «Wann ist je eine Welt neu erstanden, ehe die alte in Trümmer gesunken war?».

⁶ Ivi, p. 66: «So wird der Seher frei kraft des Verlangens derer, die sich nicht selbst erlösen können, und die Gebundenen werden frei kraft des Verlangens, das der Seher aus dem Urlichte empfangen hat». Cfr. ivi, p. 55.

⁷ Ivi, p. 81: «die drängende Offenbarungssehnsucht der Menschen ließ es mich fühlen, sie, die den Seher umgibt, daß er ihr Mund werde». Vedi anche ivi, p. 82: «Ich war in jener Zeit kaum erst Mund geworden».

⁸ Ivi, p. 84.

⁹ Ivi, p. 83: «Ich muß Frucht werden für die andern, denen Gott sich offenbaren will».

¹⁰ Ivi, p. 95: «Will Reinheit und Wahrheit nur das Leben? Zeugenschaft, Zeugenschaft will sie!».

¹¹ Ivi, p. 97: «Meine Wahrheit liegt noch an der Kette meines Lebens. Könnt Ihr ahnen, was das heißt: seine eigene Wahrheit befreien!».

Riguardo alla veridicità del personaggio di Bruno quale presentato da Kolbenheyer, Koch ha sottolineato come il Nolano sarebbe in fin dei conti solo una maschera per l'autore, che attraverso i personaggi da lui creati comunicherebbe la propria visione del mondo.¹ Del resto, l'autore stesso ha tenuto a dichiarare come le intenzioni di fondo del dramma facessero da tempo parte della propria produzione letteraria.² Non sorprende, quindi, se il fatto che le opere letterarie di Kolbenheyer costituivano un tutt'uno con il messaggio della *Bauhüttenphilosophie* fosse rimarcato dalla critica. La critica coeva all'autore esalta «la fede nella vita che così configura il trionfo della vittoria mortale» del protagonista,³ l'impersonalità del sovraindividuale proprio perché non etico, ma anti-etico e anti-idealistico,⁴ e perfino un'«afinità elettiva» tra panteismo bruniano e 'metafisica biologica' kolbenheyeriana.⁵

Pur nei limiti di una monografia che perlopiù condivide le vedute kolbenheyeriane, meno ovvia si presenta la critica dei suoi drammi, in particolare di *Heroische Leidenschaften*, ad opera di Conrad Wandrey.⁶ Applicando il principio plasmatico kolbenheyeriano allo scrittore stesso – l'idea cioè che il patrimonio genetico non ancora consumato sarebbe limitato in ogni uomo –, Wandrey afferma che Kolbenheyer avrebbe pagato il prezzo di una padronanza linguistica e forza espressiva ridotta per scrivere la *Bauhüttenphilosophie*.⁷ Indipendentemente da valutazioni di carattere ideologico, Wandrey evidenzia come il nocciolo della *Bauhüttenphilosophie* contrasti in modo singolare con la concezione dello scrittore del dramma d'azione.⁸ Il critico prende di mira soprattutto il concetto di eroe drammatico in quanto opposto al sovraindividuale. Punto per punto, Wandrey confuta come non validi per il genere drammatico i principali assunti dello scrittore quali l'anti-idealismo e la concezione dell'eroe (o del genio), esponente di una reazione di adattamento – quand'anche in funzione squisitamente sovraindividuale –, che al tempo stesso si troverebbe in contrapposizione al sovraindividua-

¹ F. KOCH, *Kolbenheyer*, cit., p. 70: «Ob der Dichter Giordano Bruno vollkommen richtig gesehen hat, ist gleichgültig. Denn letztlich ist Bruno nur eine Maske für den Dichter und Denker selbst, der durch den Mund seiner Gestalten seinen Lebensglauben verkündet». Per una sua analisi del dramma, cfr. ivi, pp. 65-70; IDEM, *Geschichte deutscher Dichtung*, cit., pp. 326, 333. Cfr. inoltre E. FRANK, *op. cit.*, p. 59.

² E. G. KOLBENHEYER, *Unterhaltung*, cit., p. 109: «Wer meine Bücher kennt, weiß, daß die Gestaltungsmotive der "Heroischen Leidenschaften" längst zur Eigenart des Autors gehören».

³ H. GUMBEL, *op. cit.*, p. 97.

⁴ Ivi, pp. 98, 99.

⁵ H. WEHRING, *op. cit.*, p. 64.

⁶ Cfr. C. WANDREY, *op. cit.*, «Zweiter Teil: Ebene der Philosophie», pp. 132-273. Secondo Kolbenheyer, invece, Wandrey non avrebbe compreso la *Bauhüttenphilosophie*; cfr. P. DIMT, *op. cit.*, p. 365: «Conrad Wandrey, der nach des Dichters Überzeugung die "Bauhütte" nie begriffen habe» (osservazione del 31 dic. 1946).

⁷ C. WANDREY, *op. cit.*, p. 344.

⁸ *Ibidem*.

le.¹ Contrariamente a quanto sostenuto da Kolbenheyer, per Wandrey ogni drammaturgo così come ogni eroe nasce come idealista e deve necessariamente 'ipostatizzare' la propria esistenza per poter convincere; egli deve credere fermamente nella missione della propria individualità.² Pertanto, *Heroische Leidenschaften* presenterebbe una lotta mentale tra titani, una 'scena spirituale' che però non verrebbe a realizzarsi pienamente dal punto di vista drammatico.³ Secondo Wandrey, i drammi di Kolbenheyer sarebbero «razionali ed esauribili, per quanto vi si discorra dell'irrazionale e del sovraindividuale»;⁴ una posizione che, mettendo implicitamente in discussione temi salienti del pensiero kolbenheyeriano, non fu accolta unanimemente.⁵

La critica postbellica si riallaccia alla tematica dell'individuo e del sovraindividuale, ribaltandone tuttavia la valenza socio-politica. Laddove in precedenza il personaggio di Bruno veniva interpretato come «eminente esponente del germanesimo»,⁶ tale critica evidenzia invece come nel dramma la figura del filosofo diventi portavoce di un'ideologia incentrata sul concetto di guida (*Führer*) e, di conseguenza, sull'idea di sacrificio del singolo a favore del sovraindividuale, vale a dire del popolo (nordico-germanico, s'intende) a scapito della propria individualità, entro l'orizzonte di un determinismo storico-biologico, di una «metafisica della comunità e del sangue».⁷

Va comunque rilevato come nessuno dei critici, né ante né postbellici, si sia mai scomodato di fare un confronto serio tra gli scritti nonché i documenti bruniani e l'opera drammatica – certo assai discutibile – di Kolbenheyer. L'unico ad aver letto Bruno sembra essere stato l'autore stesso dei drammi.

¹ Ivi, p. 345. Per un approfondimento della concezione drammatica in Kolbenheyer, cfr. ivi, pp. 339-344.

² *Ibidem*. Va da sé che per Kolbenheyer l'Io è un'ipostasi che nel corso della vita viene superata dalla forza sovraindividuale.

³ Ivi, pp. 347-349.

⁴ Ivi, p. 343: «Kolbenheyers Dramen sind rational und ausschöpfbar, soviel auch vom Irrationalen und Überindividuellen darin die Rede geht».

⁵ Gli segue H. WEHRING, *op. cit.*, p. 69, ma con scetticismo moderato (cfr. pp. 77-78), che tuttavia in parte travisa quanto affermato da Wandrey. Per un'analisi del dramma, cfr. ivi, pp. 59-72, nonché H. GUMBEL, *op. cit.*, pp. 95-98, che resta poco originale.

⁶ H. WEHRING, *op. cit.*, p. 67: «überragenden Repräsentanten des Germanentums».

⁷ Cfr. B. FISCHLI, *Die Deutschen-Dämmerung. Zur Genealogie des völkisch-faschistischen Dramas und Theaters (1897-1933)*, Bonn, 1976, pp. 221-223, 348-349; E. BRESSLEIN, *Völkisch-faschistoides und nationalsozialistisches Drama. Kontinuitäten und Differenzen*, Frankfurt a.M., 1980, pp. 173-183; C. BECKER, *op. cit.*, I, pp. 157-164. La citazione è di F. MARTINI, *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart, 1978¹⁷, p. 590.

NOTE E DOCUMENTI

MATHEMATISCHES DENKEN BEI GIORDANO BRUNO: WEGE DER INTERPRETATION

ANGELIKA BÖNKER-VALLON

SUMMARY

Giordano Bruno's mathematical works entail numerous difficulties, especially when he deals with the concept of the *minimum*. The physical and ideal tendencies of mathematical reasoning seem to interfere with one another, compromising a satisfactory understanding of his works. One way to cope with these issues is to apply the so-called 'principle of charity' which concedes the greatest possible competence to the author and obligates the interpreter to reconstruct the greatest plausible coherence of the works. Thus, one finds out that Bruno's mathematical reasoning is by no means inconsistent. Rather, it is an expression of man's metaphysical capability to describe the complexity of the infinite universe with the help of mental networks and a framework of interrelated mathematical methods.

DIE FRAGE NACH DEN LEITLINIEN DER INTERPRETATION

DIE Frage nach dem Wesen und der Aufgabe der Mathematik begleitet Giordano Bruno während seiner gesamten Schaffensperiode. Dabei erfährt das brunianische Verständnis der Mathematik tiefgreifende Veränderungen, deren Interpretation vielfältige Schwierigkeiten bereitet. So stellt sich nicht nur die Frage, welche erkenntnistheoretische, wissenschaftstheoretische und methodologische Bedeutung die Mathematik in Brunos Denken hat. Die Reflexion auf die Valenz der Mathematik scheint vielmehr in eigentümlicher Weise zu schwanken, so dass gerade dieser Themenbereich mit vielfältigen Unsicherheiten verbunden ist. Fragt man nach den Gründen für die genannten Schwierigkeiten, dann fallen die unterschiedlichen, ja sogar widersprüchlichen Aufgabenstellungen auf, die Bruno der Mathematik zuweist.

Ein erster Grund für diesen Sachverhalt besteht in dem Bewusstsein einer tiefen Krise, in der sich die Mathematik zu Beginn der Neuzeit befindet. Es geht um nichts Geringeres als den Verlust des Geltungsanspruchs des mathematischen Denkens, insofern die traditionellen Deutungsmuster der Mathematik offensichtlich keine adäquate Beschreibung der Naturphänomene zu liefern vermögen. So bestreitet Bruno schon im *Aschermittwochs-*

A.Boenker-Vallon@t-online.de

mahl (1584) den Nutzen einer rein mathematischen Astronomie und Optik, da mathematische Spekulationen ohne Bezug zu den physikalischen Bedingungen leere Fiktionen bleiben müssten.¹ Von hieraus zeichnet sich als erste Aufgabenstellung die Sicherung des Realitätsbezugs der Mathematik als eines geeigneten Mittels der Beschreibung der natürlichen Phänomene ab.

Ein zweites Problemfeld entsteht in der nachfolgenden Schrift *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* (1584) durch die Verbindung von Einheitsdenken und Unendlichkeitsspekulation. Die Mathematik wird in den neuen Kontext eines geometrisch strukturierten Universums gestellt, der erhebliche Verschiebungen ihrer Bedeutung mit sich bringt. Das Universum wird als unendliche Kugel verstanden, die zum Inbegriff aller möglichen Zentren wird.² Die mathematische Spekulation bedingt somit nicht nur maßgeblich die Vorstellung des homogenen und isotropen Raumes, sondern wird auch zum Instrument der Begründung des Universums als einer vollständig gegeben, unendlichen Totalität.³ Damit tritt der Gedanke ideeller, im gesamten Universum unterschiedslos gültiger Gleichheitsbeziehungen in den Vordergrund, der mit der früher formulierten Forderung der Rückbindung der Mathematik an die physikalischen Bedingungen der Naturerscheinungen in Konkurrenz zu treten scheint.

Ein dritter Komplex von Mehrdeutigkeiten ergibt sich durch den Begriff *minimum*, den Bruno in den mathematischen Schriften *Articuli adversus mathematicos* (1586) und *De triplici minimo et mensura* (1591) einführt. So steht das *minimum* einerseits für das universelle Maß (*mensura*), das seinen Ursprung in der ideellen Verfassung des göttlichen Geistes (*mens*) hat und die Kommensurabilität des gesamten Universums verbürgen soll.⁴ Indem der Begriff *minimum* jedoch andererseits auch den Punkt (*punctus*) und vor allem das Atom (*atomus*) bezeichnet,⁵ scheinen neben den Gedanken einer geistmetaphysisch begründeten Messtheorie damit unverträgliche materialistische Tendenzen zu treten, die erneut die Frage nach der Funktion der Mathematik aufleben lassen.

Angesichts der vielfältigen Intentionen der brunianischen Mathematik verschärft sich die Frage nach den Leitlinien der Interpretation. Die Gefahr besteht vor allem in einer einseitigen Festlegung auf einzelne Teilaspekte des brunianischen Programms, so dass zwar in sich schlüssige Einzelbeobachtungen vorgenommen werden können, die jedoch sodann entweder isolierte Einsichten bleiben oder mit anderen, ebenfalls partikulär erarbeiteten Ergebnissen nicht kompatibel erscheinen. Aus diesem Grund scheint

¹ Vgl. *Cena*, BOEUC II 131-137.

² *Causa*, BW III 233.

³ Vgl. *Causa*, BW III 226-240.

⁴ Vgl. *Articuli adv. math.*, BOL I, III 16, 22-23; 17, 1-27.

⁵ Vgl. *Articuli adv. math.*, BOL I, III 22, 3-5.

es notwendig, dass sich die Interpretation Rechenschaft über ihre Leitmotive und Interessen gibt. Eine Möglichkeit zur Vermeidung von unnötigen Engführungen besteht in der Anwendung des so genannten 'Prinzips der wohlwollenden Interpretation' (*principle of charity*), das den Argumenten des Gesprächspartners – in diesem Fall Brunos Texten – die größtmögliche Kompetenz und Kohärenz zubilligt.¹ Gelingt es, so ist also zu fragen, in Brunos Schriften hinreichende Kriterien der Systematisierung ausfindig zu machen, um die angedeutete Vielfalt der Lehrstücke in einen konsistenten Zusammenhang stellen zu können?

DIE EINHEITSMETAPHYSISCHE BEGRÜNDUNG DER MATHEMATIK

Tatsächlich gibt Bruno schon während seiner Londoner Schaffensperiode erste entscheidende Hinweise auf die Bedeutung und Ausrichtung des mathematischen Denkens. Die im *Aschermittwochsmahl* geäußerte Enttäuschung über den mangelnden Realitätsbezug der Mathematik bedeutet keinesfalls den Endpunkt von Brunos mathematischer Spekulation. Ganz im Gegenteil erhält die Mathematik in der nachfolgenden Schrift *Über die Ursache* eigene erkenntnistheoretische und methodologische Erklärungsfunktionen zugewiesen, die erste Leitlinien für die Interpretation abgeben. So korrespondiert die Mathematik mit der Metaphysik, indem sie als Paradigma für die Veranschaulichung der Einheit des Universums herangezogen werden kann. Dies zeigt sich zum einen in Brunos Rekurs auf die geometrische Formation der Kugel, um die Gestalt des gestaltlosen Universums zumindest «nach einer gewissen Ähnlichkeit»² zu erklären. Zum anderen erscheint die Mathematik als ein Hilfsmittel für das erkennende Subjekt, insofern insbesondere die Geometrie die Zeichen (*segni*) liefert, um die Struktur des Unendlichen zu verdeutlichen.³

Vor dem Hintergrund dieser nur locker verbundenen Aussagen stellt sich für die Interpretation der Mathematik die Frage, ob Bruno mathematische Überlegungen gleichsam 'im Bedarfsfall' einsetzt, oder ob es Hinweise für eine weiterführende Systematisierung der unterschiedlichen Anwendungsformen gibt. Tatsächlich zeichnet Bruno schon während dieses frühen Stadiums einen Weg vor, der als ein Leitmotiv des Verständnisses der Mathematik gelten kann. So bemerkt Bruno ebenfalls in *Über die Ursache*, dass «derjenige der vollkommenste Mathematiker [wäre], der alle Sätze, die in den Elementen des Euklid verstreut vorliegen, in einen einzigen Satz zusammenfassen könnte».⁴ Damit ist eine erste wissenschaftstheoretische

¹ Vgl. S. BLACKBURN, *Charity, principle of*, in *The Oxford Dictionary of Philosophy*, ed. by S. Blackburn, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994, S. 62.

² *Causa*, BW III 229.

³ *Causa*, BW III 253.

⁴ *Causa*, BW III 249.

Idealvorstellung der Begründung der Mathematik angesprochen, die auf den Gedanken eines einzigen, alle mathematischen Inhalte vollständig umfassenden Prinzips zielt.

Verfolgt man diesen Gedanken weiter, dann zeigt sich, dass auch in Bezug auf die Konstitution der mathematischen Gegenstände eine analoge Idealvorstellung eines totalen Gründungszusammenhangs besteht, insofern alle Objekte auf ein einziges Prinzip reduziert werden sollen.¹ Allerdings wird in diesem Kontext das Problem virulent, dass nicht jeder Versuch einer Rückführung des mathematischen Objektbereichs auf ein erstes Prinzip diesem Anspruch zu genügen vermag. So macht Bruno darauf aufmerksam, dass etwa Platons Versuch, alle teilbaren Figuren auf die Unteilbarkeit des Punktes zurückzuführen,² einer Korrektur im Sinne der Vorgehensweise der Pythagoreer bedarf, welche die unteilbare, unräumliche Einheit der Zahl als das grundlegendere Prinzip betrachten und den Punkt als Ursprung räumlicher Gestaltung aus ihr ableiten.³

Es zeichnet sich nach diesen Bemerkungen somit das Ergebnis ab, dass die mathematischen Gegenstände keinesfalls als unverbundene Inhalte, sondern als Ergebnisse eines in sich zusammenhängenden Einfaltungs- und Entfaltungsprozesses verstanden werden sollen. Die Totalität dieses Zusammenhangs – so Brunos Vorstellung – wird durch ein erstes Prinzip gewährleistet, das allem vorausgeht und als «einzige und wurzelhafte Substanz»⁴ zum Ursprung der unterschiedlichen mathematischen Objekte werden soll.

MATHEMATIK ALS AUSDRUCK VON KONTEXTBILDUNG

Nach dem Gesagten bietet der Begriff der Einheit (*unità*)⁵ einen ersten Zugang für die Interpretation von Brunos Mathematik. Es stellt sich jedoch die Frage, ob dieses frühe, der traditionellen Einheitsmetaphysik entnommene Denkmuster auch für die Interpretation der späteren mathematischen Schriften ausreicht oder ob sich Verschiebungen abzeichnen, welche die Suche nach kohärenzstiftenden Faktoren erneut virulent werden lassen.

In diesem Zusammenhang verdient das Verständnis des Begriffs *minimum* eigene Aufmerksamkeit. Wie oben bemerkt, bietet Bruno gerade in den mathematischen Texten eine irritierende Vielfalt von Bedeutungen dieses Begriffs an, insofern das *minimum* nicht nur den absoluten Ursprung Gottes, sondern auch Koinzidenzen gegensätzlicher Bestimmungen im Unendlichen, Elemente mathematischer Formationen oder physikalischer Prozesse sowie schließlich jeden relativen Anfang der Konstitution der Naturgegen-

¹ Vgl. *Causa*, BW III 247.

² Vgl. *Causa*, BW III 245.

³ Vgl. *Causa*, BW III 245.

⁴ *Causa*, BW III 247.

⁵ *Causa*, BW III 245.

stände bezeichnet.¹ Damit werden die Probleme, vor der die Interpretation steht, deutlicher. Deren auslösendes Moment besteht in einem offensichtlich 'inflationären Gebrauch' des Wortes *minimum*, das – wie es scheint – eine willkürliche Sammlung von ersten Anfangsgründen benennt, deren systematische Verbindung offen bleibt.

Bei näherer Hinsicht zeigt sich jedoch, dass Bruno seine Aussageabsicht in den genannten Schriften gegenüber der vorhergehenden, einheitsmetaphysisch bestimmten Konzeption wesentlich erweitert. Im Vordergrund steht ein umfassender Entwurf des durch die göttliche Monade (*monas*) begründeten unendlichen Universums, das als unendliche Ganzheit alle Teileinheiten umfasst und in dieser komplexen Form letztlich Ausdruck der Immanenz des an sich transzendenten göttlichen Geistes (*mens*) in der Materie ist.² Diese Intensivierung des einheitsmetaphysischen Ansatzes durch ein 'monadologisch' inspiriertes Konzept, in dem die Möglichkeit des sinnhaften Zusammenschlusses von Teileinheiten zum beherrschenden Thema wird,³ zieht Konsequenzen auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie nach sich. Es gewinnt das Bewusstsein an Bedeutung, dass sich Erkenntnis sowohl in der Analyse des Seins in seine elementaren Teile als auch in der Synthese der Teile zu einem ganzheitlichen Zusammenhang artikuliert, um in der sinnvollen Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen die universelle Präsenz des göttlichen Geistes zu begreifen.⁴ Soll dies gelingen, so lässt sich der Gedanke weiterführen, dann muss die menschliche Intelligenz grundsätzlich zur Bildung von ganzheitlichen Kontexten und kognitiven Netzwerken im Stande sein.

Vor diesem Hintergrund der veränderten erkenntnistheoretischen Ausgangsposition ergeben sich für die Interpretation der Ambivalenzen in Brunos mathematischen Texten neue Perspektiven:

Erstens lässt sich der 'inflationäre Gebrauch' des Begriffs *minimum* als ein bewusster Rekurs auf so genannte 'unvollständige Begriffe' verstehen. In diesem Sinn fungiert das *minimum* als die unbestimmte Bezeichnung für alle geistigen Prinzipien und materiellen Elemente des Universums, deren Bedeutung erst durch den jeweiligen Kontext festgelegt wird. Ob unter einem *minimum* also die unteilbare Einheit Gottes, die Einheit der Zahl, der geometrische Punkt, das physikalische Atom, eine Maß- oder Zeiteinheit, ein Buchstabe oder sonst ein Prinzip oder Element gemeint ist, zeigt sich erst im Gesamtzusammenhang der Aussage. Die Beliebigkeit oder Unverträglichkeit der *minima*, die sich auf der Ebene bereits bestimmter Bedeu-

¹ Vgl. *De minimo* BOL I,III 139, 31-33; 140, 1-9 und oben, Anm. 4 und 5, p. 494.

² Vgl. *De minimo* BOL I,III 147, 1-21; 148, 1-29; 149, 1-5; *Articuli adv. math.*, BOL I,III 26, 11-12.

³ Vgl. *De minimo* BOL I,III 140, 22-32; *Articuli adv. math.*, BOL I,III 10, 2-4.

⁴ Vgl. *Articuli adv. math.*, BOL I,III 16, 22-23; 17, 1-2.

tungen zu artikulieren scheint, wird durch die Rückführung auf die allen gemeinsame, in ihrer Bedeutung offene Struktur des *minimums* aufgehoben und als Resultat spezifischer Kontextbildung erkannt.¹

Zweitens konkretisiert sich die Aufgabenstellung der Mathematik. Soll das Universum mit Hilfe von Mathematik begriffen werden, dann muss mathematisches Denken wesentlich zur Kontextbildung fähig sein. Ebenso wenig wie das Universum aus unverbundenen Einzelaspekten besteht, sondern ein unendliches Ganzes bildet, darf sich Mathematik nicht in Einzelaussagen erschöpfen, sondern muss die Bedingungen zur Verknüpfung ihrer Inhalte in sich tragen. Wie ernst es Bruno mit dieser Auffassung der Mathematik ist, zeigen seine Neuerungen in der mathematischen Definitionslehre. Obgleich sich Bruno formal an den traditionellen Klassifikations-schemata der euklidischen Geometrie orientiert und die Einteilung in Definitionen, Axiomata und Theoreme übernimmt, versucht er doch eine neue Technik des Definierens zu begründen, die den Forderungen des vernetzten Denkens und der Kontextbildung gerecht wird. Das *minimum* erweist sich auch in diesem Zusammenhang als unvollständiger Begriff, der in seiner Bedeutung als 'minimum von etwas' erst festgelegt werden muss. So wird die Reihe der Definitionen durch das *minimum* in der offenen Bedeutung «erster Teil» (*prima pars*) eröffnet, die durch den Begriff der «Grenze» (*terminus*) ergänzt wird.² Damit ist ein inhaltlich noch unbestimmter Modus des Definierens gegeben, der wiederholt angewendet wird und die jeweils ersten Elemente der geometrischen Dimensionen bestimmt. Punkt, Linie, Fläche und Körper, die als Elemente der Geometrie den Aufbau der dimensionierten Raumgebilde konstituieren, werden gleichermaßen als erste Teile und als Grenzen eingeführt, um auf diese Weise das Fundament für den Aufbau des jeweils höher dimensionierten Gebildes zu legen oder umgekehrt die Grenze zur jeweils niedrigeren Dimension zu markieren.³ In diesem Sinn begründet Brunos Definitionslehre die Möglichkeit, jedes der Gebilde als Teilstruktur einer sukzessive aufeinander aufbauenden, geometrischen Gesamtstruktur zu verstehen, so dass die Theoriebildung der Mathematik als Ausdruck von Kontextbildung und vernetztem Denken gelten kann.⁴

MATHEMATIK ALS ENZYKLOPÄDISCHE WISSENSCHAFT

Wenn Bruno das mathematische Denken wesentlich als Kontextbildung betrachtet und damit ein grundsätzlicher Bezug zur Struktur des Universums hergestellt ist, so wirft das Aufgabenfeld der Mathematik weitere Probleme

¹ Vgl. *De minimo*, BOL III,II 146, 25-29; 176, 9-15.

² Vgl. *De minimo*, BOL I,III 284, 12-13.

³ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 284, 14-25; 285, 1-3.

⁴ Vgl. A. BÖNKER-VALLON, *Matematica*, in EBC I 117-118.

me auf. Unsicherheiten bestehen vor allem in Hinblick auf die Ausrichtung der Mathematik, die weiterhin zwischen spekulativen Überlegungen zum koinzidental Unendlichen,¹ der Intention einer universellen Messtheorie² oder Methoden zur Beschreibung endlicher, atomistischer Strukturmuster zu schwanken scheint.³ Versucht man wiederum die größtmögliche Plausibilität der Aussagen herzustellen, dann stellt sich die Frage nach einem möglichen Zusammenhang der unterschiedlichen Einsatzweisen von Mathematik. Gibt es, so ist zu klären, einen systematischen Rahmen für die Verbindung von mathematischer Unendlichkeitsspekulation, universeller Vermessungslehre und atomistischer Beschreibung der Materie?

In diesem Zusammenhang verdienen die triadischen Strukturmuster Aufmerksamkeit, auf die Bruno seine Argumentation in den späten Schriften gründet. Dies betrifft insbesondere die Komposition der so genannten Frankfurter Trilogie, die mit den Titeln *De triplici minimo et mensura*, *De monade* und *De immenso et infigurabilibus* schon äußerlich einen dreiheitlich gegliederten Aufbau präsentiert. Der Sinn dieser Zuordnung besteht nach Bruno in der Konstitution einer Enzyklopädie, in der mathematisches, metaphysisches und physikalisches Denken funktional aufeinander verweisen.⁴ Mathematik, Metaphysik und physikalisch-kosmologische Naturphilosophie bilden ein Gefüge von Wissenschaften, um auf diese Weise die Totalität und innere Geschlossenheit der Erkenntnis des unendlichen Universums zu garantieren. Der Gedanke der Bildung von ganzheitlichen Kontexten und Netzwerken wiederholt sich somit auf der Ebene der Wissenschaftstheorie. Weiterhin bedingt dies die Einsicht, dass jede wissenschaftliche Aussage – sei sie mathematisch, metaphysisch oder physikalisch motiviert – immer nur Teilaussage einer bestimmten Perspektive sein kann oder anders formuliert: Wissenschaftliche Erkenntnisse sind immer Erkenntnisse von Einzelwissenschaften, die ihre Bedeutung als Teile eines ganzheitlichen Wissenszusammenhangs erst im Zusammenspiel mit den anderen Wissenschaften erhalten.

Vor diesem Hintergrund kann versucht werden, die Funktion von Brunos Mathematik zu klären. So zeigt sich in *De triplici minimo et mensura*, dass die Mathematik ebenfalls in dreifacher Weise angelegt ist. Die Komplexität des von Bruno intendierten Zusammenhangs der Wissenschaften verdichtet sich um ein Moment der 'Rekursion', insofern die dreiheitliche Grundstruktur des gesamten enzyklopädischen Wissenschaftssystems in der Mathematik als einer Teildisziplin dieses Systems aufgegriffen und wi-

¹ Vgl. *Articuli adv. math.*, BOL I,III 24, 28-30.

² Vgl. *Articuli adv. math.*, BOL I,III 26, 21-22.

³ Vgl. *Articuli adv. math.*, BOL I,III 23, 16-18.

⁴ Vgl. *De immenso*, BOL I,I 196.

dergespiegelt wird.¹ Damit, so lässt sich folgern, erhält auch die Mathematik einen enzyklopädischen Charakter.²

Der konkrete Bezugsrahmen, in dem Bruno sein Programm der Mathematik entwickelt, basiert auf der Dreiheit von Gott (*deus*) – Natur (*natura*) – menschlicher Rationalität (*ratio*).³ Das göttliche Prinzip gilt als Monade (*monas*) bzw. Geist (*mens*) und begründet in dieser Funktion den mathematischen Ordnungszusammenhang des Seienden. In diesem Sinn ist Gott das unzählbare und unmessbare Prinzip von Zahl (*numerus*), Gestalt (*figura*) und Maß (*mensura*), von dem alles sein Sein erhält. Als das allen immanente Prinzip bewirkt der Geist Gottes die Existenz und den mathematischen Aufbau der Natur als zählbare Zahl (*numerus numerabilis*), messbare Größe (*magnitudo mensurabilis*) und erfassbarer Augenblick (*momentum attingibile*). Die menschliche Rationalität wiederum ist auf die von Gott verbürgten Strukturvorgaben bezogen und begreift diese als zählende Zahl (*numerus numerans*), messende Größe (*magnitudo mensurans*) und abschätzender Augenblick (*momentum aestimans*).⁴ Natur ist somit nicht anderes als die vom göttlichen Geist bewirkte Totalität eines mathematisch beschreibbaren Ordnungszusammenhangs, dessen quantitative Zahl- und Maßverhältnisse nicht in feststehender Weise gegeben sind, sondern erst vom rational denkenden Subjekt durch die Anwendung der Fähigkeiten des Zählens, Messens und Schätzens fixiert werden.⁵

Im Anschluss hieran widmet sich Bruno der systematischen Zusammenführung von Einheitsdenken, Mathematik und Physik. Das Verständnis des Gottesbegriffs als schlechthinnige Einheit und Identität der Gegensätze garantiert die Sinnhaftigkeit dieses Ansatzes. Als Monade der Monaden (*monadum monas*)⁶ verbürgt das göttliche Prinzip alle möglichen Formen von Einheitsbildung in konzentrierter Form und bedeutet somit die absolute Grundlage für die diskursiv verfahrenende Vorgehensweise der menschlichen Rationalität.⁷ Die Identität von *minimum* und *maximum* wiederum bedeu-

¹ Zum Gedanken der Rekursion vgl. Stichwort *Rekursion* in *Lexikon der Mathematik in sechs Bänden*, Red. G. Walz, IV, Heidelberg-Berlin, Spektrum Akademischer Verlag, 2002, S. 386.

² Vgl. A. BÖNKER-VALLON, *The Measurement of the Immeasurable. Divine Mind and Mathematical Structure in Giordano Bruno's "De triplici minimo et mensura"*, in *Turning Traditions upside down. Rethinking Giordano Bruno's Enlightenment*, ed. by A. Eusterschulte and H. Hufnagel, Budapest-New York, CEU Press (erscheint 2012).

³ Vgl. *De minimo*, BOL I, III 136, 21-23.

⁴ Vgl. *De minimo*, BOL I, III 136, 23-28.

⁵ Für die Bestimmung des ideengeschichtlichen Hintergrundes von Brunos Konzeption in *De triplici minimo et mensura* lohnt ein Blick auf den ersten Hymnus des neuplatonisch-christlichen Denkers Synesios von Kyrene: «Du bist Monade der Monaden, der Zahlen Zahl, Monade und Zahl, Geist und zum Geist gehörig, sowohl das, was die geistige Tätigkeit bewirkt, als auch vor diesem, eins und alles, eins durch alles hindurch, eins auch vor allem [...]». SYNESIOS VON KYRENE, *Hymnen*, eingel., übers. und kommentiert von J. Gruber und H. Strohm, Heidelberg, Carl Winter, 1991, S. 49, 175-182.

⁶ *De minimo*, BOL I, III 146, 30; 147, 1.

⁷ *De minimo*, BOL I, III 136, 23-26; 140, 7-8.

tet die Grundrelation, durch die alle *minima* in einen universellen Gesamtkontext integriert werden. Die schlechthin einfache Monade begreift die an sich polar und invers angelegten Extrema von *minimum* und *maximum* als strukturgleiche Momente in sich und bildet so die Voraussetzung für ein Bezugssystem, in dem die Gegensätze im Sinne einander entsprechender Strukturmomente bzw. eines Isomorphismus aufeinander bezogen werden können.¹ Indem die Monade jedoch nicht nur die Identität der äußersten Gegensätze von *minimum* und *maximum* bedeutet, sondern auch alle zwischen den Extrema liegenden Gegensätze in derselben identitätsstiftenden Weise beinhaltet, entsteht ein umfassendes System aller durch diese Operation denkbaren Isomorphismen. Polare Beziehungen wie die zwischen unendlichem Kreis und Zentrum, maximal Gekrümmtem und Geraden, maximaler Ruhe und Bewegung, unendlichem Raum und mathematischem Punkt oder auch zwischen dem unendlichen Raum als Aufnahmeort und enthaltenem physikalischen Atom bedeuten nichts anderes als spezielle Fälle der durch die *monas* garantierten strukturellen Entsprechung oder anders formuliert: Die Einheit Gottes fungiert als Voraussetzung eines universellen Gesamtkontextes, indem sie die strukturell gleichartigen Aspekte der mathematischen und physikalischen *minima* bzw. *maxima* in sich als absolute Identität enthält und aus sich in der Form vielfältiger, jedoch strukturell gleichartiger Teilmomente einer geeinten, unendlichen Totalität entlässt.²

ZUR FRAGE DER MATHEMATISCHEN METHODE: METHODENBÜNDEL UND METHODENKONTEXT

Nach dem skizzierten Aufriss des universellen Zusammenhangs der Natur kann abschließend die Frage nach der Vielfalt der mathematischen Methoden in Brunos Denken geklärt werden. Angesichts der unendlichen Totalität und inneren Vielschichtigkeit des Universums scheint für die Interpretation evident, dass keine einzelne Methode dieser Komplexität gerecht zu werden vermag. Mathematisches Denken im Sinne Brunos lässt sich also ganz offensichtlich nicht auf isolierte mathematische Objekte wie Zahl oder Raum reduzieren, um abstrakte arithmetische oder geometrische Probleme zu lösen. Es legt sich vielmehr die Vermutung nahe, dass die von der göttlichen *monas monadum* verbürgte unendliche Beziehungshaftigkeit der geistigen und materiellen Gegebenheiten in eine Pluralität zusammenhängender Gegenstandsbereiche gegliedert werden muss, die nur mit Hilfe eines Methodenbündels, d.h. durch die gemeinsame Anwendung entsprechender Methoden beschrieben werden kann.

¹ Zu dieser Thematik vgl. R. BAER, *Hegel und die Mathematik*, «Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Okt. 1931 in Berlin», hrsg. von B. Wigersma, Tübingen, Mohr, 1932, S. 104-106.

² Vgl. *De minimo*, BOL I, III 147, 13-21; 148, 1-29; 149, 1-5.

Tatsächlich konkretisiert sich dieser Ansatz in einer Fortsetzung des enzyklopädischen Grundgedankens und einer Erweiterung der Funktion der triadischen Denkmuster. So markieren die dreiheitlichen Strukturvorgaben innerhalb des Entfaltungsprozesses der Einheit in die Vielheit verschiedene Gegenstandsbereiche, die einander systematisch zugeordnet sind. In diesem Sinn legen etwa die Ternare *explicatim*, *complicatim*, *summatim*,¹ *in numero*, *in ordine*, *in monade*² oder auch *per singula*, *per omnia*, *per totum*³ Gegenstandsbereiche fest, die vom einzelnen Seienden bis zur größtmöglichen Einigung allen Seins reichen. In der Folge hiervon stellt sich das Universum als ein Beziehungsgefüge von unterschiedlich geeinten Objektfeldern dar, welche die absolute Totalität an sich, zu einer Ordnung zusammengefügte Vielheiten oder auch das für sich stehende Einzelseiende betreffen und nur noch im Kontext jeweils entsprechender Methoden beschrieben werden können.

Die Vielfalt von Methoden, die zur Erfassung der Komplexität des Universums nunmehr notwendig wird, zeigt sich deutlich anhand des Einsatzes von Geometrie und Arithmetik. Dabei bedeutet insbesondere der Übergang zwischen der idealtypischen Veranschaulichung des unendlichen Ganzen und der konkreten Erfassung des endlichen Einzelnen eine eigene methodologische Herausforderung, die nicht nur für die Bestimmung des Verhältnisses von Kontinuum und Diskretem neue Fragen aufwirft, sondern auch die Entwicklung einer Methode zur Erfassung der finiten Gegenstände verlangt. Unternimmt man eine Zusammenfassung von Brunos Lösungsversuchen, ergibt sich Folgendes:

Erstens versucht Bruno, die universelle Totalität von allem durch das ideale geometrische Bild der unendlichen Kugel zu verdeutlichen. Mit der gegenseitigen Durchdringung von *minimum* und *maximum* spannt die unendliche Kugel nicht nur das Universum in der Form des größtmöglichen Relationssystems auf,⁴ sondern beinhaltet mit dem Zusammenfall des Gekrümmten und des Geraden im unendlich Großen bzw. unendlich Kleinen auch die Prinzipien aller Raumgestalten in sich.⁵ Als Indifferenz der Dimensionen und schlechthinniger Mittelpunkt garantiert die unendliche Kugel an jeder Stelle des kontinuierlichen unendlichen Raumes dieselbe 'Verdichtung' der dimensional Struktur,⁶ die sie – eben im Zusammenspiel von *maximum* und *minimum* – auch dem Punkt und dem Atom als den elementaren Einheiten von Raum und Materie mitteilt.⁷ In diesem Sinn sind Punkt und Atom als kleinste 'isomor-

¹ *De minimo*, BOL I,III 271,18.

³ *De minimo*, BOL I,III 271,19.

⁵ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 148, 7-15.

⁷ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 148, 27-29; 149, 1-2.

² *De minimo*, BOL I,III 271,18-19.

⁴ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 153, 32-33.

⁶ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 147, 13-14.

phe Spiegelbilder' des einen unendlichen Gestaltzusammenhangs zu verstehen.¹

Zweitens werden idealisierte geometrische Vorstellungen zur Veranschaulichung der Bildung endlicher materieller Formationen im Raum gebraucht. Wiederum bildet die unendliche Kugel den Ausgangspunkt der Gedankenführung. So wie die unendliche Kugel von jedem beliebigen Zentrum aus die Indifferenz der Dimensionen aufspannt, wird die endliche Kugel von einem Zentrum aus konstruiert. Damit ist die endliche Kugel diejenige Gestalt, in der die unsinnliche Unendlichkeit des Raumes auf sinnliche Weise sichtbar wird.² Indem die Kugelförmigkeit weiterhin als einfachste Formation interpretiert wird, bildet sie den Archetyp für die Gestalt der atomaren *minima*. Damit ist eine Geometrisierung der Materie vollzogen, die in weiterer Überlegung als Voraussetzung für die modellhafte Veranschaulichung des optimalen Zusammenschlusses der Atome zu einem Atomaggregat fungiert. Wesentlich ist hierbei das Prinzip der 'dichtesten Packung',³ das durch das Bild eines Kreises, der von sechs gleichartigen Kreisen umgeben ist, repräsentiert wird und mit dem Kreisradius den universellen Maßstab vorgibt, dem jede weitere optimale Vergrößerung des Aggregats zu folgen hat.⁴

Drittens wird die Besonderung der *minima* im Raumkontinuum gedacht. Damit dies gelingt, nutzt Bruno die unvollständige Bestimmtheit des Begriffs *minimum*. Wenn die *minima* zunächst punktuelle oder atomare Einheiten bezeichnen, welche die quantitativen und qualitativen Aspekte der unendlichen Dimensionen auf schlechthin indifferente Weise in sich vereinigen, so werden sie in diesem Zusammenhang als «erste Teile» verstanden, die – eben als Teile – immer zusammen mit einer unteilbaren «Grenze» gegeben sein müssen und den logisch vorgeordneten Ausgangspunkt für den Aufbau dimensionierter Figurationen im Raum bedeuten.⁵ Die erkenntnistheoretische Bestimmung dieser Größen führt weiter auf eine eigentümliche Überlagerung kontinuierlicher und diskreter Strukturen, die als Vorgriff auf die in der Folgezeit entstehende Indivisibilientheorie verstanden werden kann.⁶

¹ Vgl. dazu auch K. HEIPCKE, W. NEUSER, E. WICKE, *Über die Dialektik der Natur und der Naturerkenntnis. Anmerkungen zur Giordano Brunos "De Monade, Numero et Figura"*, in *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, hrsg. von K. Heipcke, W. Neuser, E. Wicke, Weinheim, VCH, 1991, S. 148; 154-155.

² Vgl. *De minimo*, BOL I,III 181, 22-25.

³ Vgl. M.-L. HEUSER-KESSLER, *Maximum und Minimum. Zu Brunos Grundlegung der Geometrie in den "Articuli adversus mathematicos" und ihrer weiterführenden Anwendung in Keplers "Neujahrsgebe oder Vom sechseckigen Schnee"*, in *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, aaO., S. 193-196.

⁴ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 182, 13-21; *Articuli adv. math.*, BOL I,III 23,16-18.

⁵ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 159,11-20; 284, 11-25; 285, 1-6.

⁶ Vgl. K. HEIPCKE, W. NEUSER, E. WICKE, *Über die Dialektik der Natur und der Naturer-*

Viertens zeigt sich, dass die Identitäts- und Gleichheitsbedingungen der Geometrie, welche die Totalität des Universums und optimale Anordnung der atomaren Materie veranschaulichen, zur Beschreibung der konkreten Einzelseienden nicht ausreichen. Es ist vielmehr eine Methode gefordert, welche die singulären Entitäten in ihrer Unvergleichbarkeit zu erfassen und darzustellen vermag. Im Zusammenhang mit dieser speziellen Aufgabe wendet sich Bruno den Möglichkeiten der diskreten Mathematik zu, die sich auf endliche, abzählbare Strukturen konzentriert. Der diskrete Charakter der natürlichen Zahlen, der zwei Zahlen 'ohne Zwischenwert' nur im Sinne der Unterschiedenheit von kleiner oder größer versteht, wird auf die Vielfalt der möglichen Formationen der sich ständig wandelnden Materie bezogen.¹ In der Folge bildet die bewegte Materie einen Objektbereich, der grundsätzlich nur diskrete Werte annehmen kann, so dass die entstehenden atomaren Formen nicht unter dem Aspekt ihrer allgemeinen idealtypischen Voraussetzungen, sondern in Hinblick auf ihre jeweilige, numerisch bestimmte Zusammensetzung thematisiert werden. Von hieraus erklärt sich der Versuch, die Formationsprinzipien der veränderlichen Atomaggregate mit Hilfe arithmetischer Folgen zu beschreiben. Besteht also beispielsweise ein Dreieck aus drei, ein Quadrat aus vier oder ein Kreis aus sechs sich berührenden *minima*, dann sind im nächsten Schritt für eine formgleiche Vergrößerung des Dreiecks drei, des Vierecks fünf und des Kreises zwölf *minima* nötig. Dies motiviert Bruno zu der (nicht berechtigten) Schlussfolgerung, dass jede Formation in einer spezifischen Folge von Polygonalzahlen anwächst, die sich von jeder anderen unterscheidet.² Damit – so lässt sich abschließend sagen – zeigt die diskrete Mathematik die durchgehende Ungleichheit auf, welche die wandelbare Materie im Gegensatz zu den unwandelbaren idealisierten Strukturen der Mathematik auszeichnet.

KONKLUSION

Einheitsdenken, monadologische Konzeption, unendliche Totalität und enzyklopädische Wissenschaftsauffassung bilden übergreifende Leitlinien für die Interpretation von Brunos Mathematik. Die Anwendung dieser Leitlinien verdeutlicht, dass die mathematische Theoriebildung mit der Bewälti-

kenntnis, aaO., S. 156-157 und A. BÖNKER-VALLON, *Die Neuformulierung der Mathematik durch Giordano Bruno. Auf dem Weg zu den "Articuli adversus mathematicos" in den Wittenberger Jahren*, in *Giordano Bruno in Wittenberg 1586-1588*. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie, hrsg. von Th. Leinkauf, Pisa-Roma, IEPi, 2004 («Bruniana & Campanellana», Supplementi XI, Studi 6), S. 34.

¹ Vgl. *De minimo*, BOL I,III 199, 15-18; 207, 8-10.

² Vgl. *De minimo*, BOL I,III 217, 9-14; 218, 12-32 und K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, I, *Die Erneuerung der Korpuskulartheorie*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1984 (2. Nachdruck der Ausgabe Hamburg und Leipzig, 1890), S. 372-377.

gung zunehmend komplexerer Sachverhalte konfrontiert wird. Der Grund hierfür besteht in einer Konzeption des Universums, das alle geistigen und materiellen Aspekte als größtmögliches Beziehungsgefüge in sich beinhalten soll. Für die Entwicklung der Mathematik bedeutet dies eine Erweiterung ihrer Objektbereiche, indem nunmehr Thematiken wie die ideell grundgelegte Isomorphie aller im Universum befindlichen Sachverhalte, die geometrische Konstruktion eines universell gültigen Atommodells, die gegenseitige Durchdringung des Kontinuums und des Diskreten sowie die Beschreibung der Ungleichheit der realen Einzelseienden methodisch bewältigt werden müssen. Schließlich zeigt sich weiter, dass das unendliche Universum nicht mit Hilfe einer einzelnen mathematischen Methode erfasst werden kann. Die Komplexität des Universums bedingt vielmehr die Relativierung und Kontextualisierung aller mathematischen Paradigmata, so dass sich das erkennende Subjekt immer als Teil einer Wirklichkeit verstehen muss, die seine Erkenntnismöglichkeiten übersteigt.

A CENTURY OF BRUNO STUDIES IN JAPAN

FRANCESCO CAMPAGNOLA

SUMMARY

The history of Bruno studies in Japan spans over almost one hundred years. In this essay, I aim to survey all the significant contributions that have appeared during this century and to explore how Japanese scholars in different historical periods have interpreted the thought of the Italian philosopher. Firstly, I will describe the work of Okamoto Haruhiko and Obi Hanji, two authors who wrote on Bruno before World War II. Secondly, I intend to investigate how defeat in war represented a turning point for Bruno studies in Japan, analyzing the fundamental research of Shimizu Jun'ichi. Finally, I will focus on the present, with particular attention to Katō Morimichi and his ongoing effort to translate Bruno's work.

EXCEPT for few scattered references, Giordano Bruno began to be studied in Japan in the early twentieth century. The first monograph was printed in 1918. The author, Okamoto Haruhiko (1894-1918), had been a student of Nishida Kitarō (the great philosopher wrote an introduction to the book). Okamoto, who died at the early age of twenty-four, left behind this essay, entitled *Tetsujin Bruno (Bruno the Philosopher)*.¹ The essay was edited and printed posthumously by some colleagues of Okamoto, as Asanaga Sanjurō points out in the foreword. Since, in the author's mind, the work was intended to be a degree thesis and not a book, the text is not always very clear. Moreover, according to Asanaga, Okamoto's more systematic work was his previous essay on Schelling. *Tetsujin Bruno* incorporates many passages, which have been not written by Okamoto. In fact, his colleagues extensively revised and integrated the text. They decided to publish it as a monograph in respect for the memory of Okamoto, without any indication of the interpolated parts. The book had a second edition by the same publisher in 1919.

Okamoto was a symbolist, as both Asanaga and Nishida point out in their

francesco.campagnola@gmail.com

¹ H. OKAMOTO, *Tetsujin Bruno (Bruno the Philosopher)*, Kōbundō, 1919². I could not find a copy of the privately printed 1918 edition. Contrary to the more common *tetsugakusha*, *tetsujin* is not only the translation for 'philosopher' in the English sense of the word. It also means 'sage' and is traditionally used to refer to the ancient Chinese thinkers. The word '*tetsugaku*' (philosophy or, literally, the knowledge of wisdom) itself was coined by the Japanese intellectual Nishi Amane (1829-1897) only after the Meiji Restoration, while the character *tetsu* means generically 'wisdom'.

forewords, and a scholar in literature. Most of all, he was a Schellingian idealist, and this is evident in his book on Bruno as well. As a matter of fact, choosing Bruno as the topic for his book derives from his reading of Schelling. Influenced by the German Idealist philosopher, Okamoto draws a parallel between Bruno and Jacob Boehme, which he defines as the two suns of their time. The former is a symbol of Italy which rejected the old religion, the latter of Germany which «spread the banner of the new religion».¹ On the one hand, Boehme was for Okamoto the thinker that discovered the unity of spirit and matter in the depth of the 'I' (Japanese *ware*, German *Ich*). On the other hand, Bruno starting from the contemplation of nature reached the same truth. The two together are depicted by Okamoto as the 'forerunners' of a history of philosophy that from Spinoza and Leibniz, through Jakobi, finds its conclusion in Schelling.

Okamoto did not speak Italian and his knowledge of Western philosophy concerned mostly ancient Greek and German thought. All the titles of Bruno's work that he quotes through the book, when they are not translated in Japanese, are often in German and he adamantly admits that he drew most of his reflections on the Italian philosopher from Adolf Lasson's translation of *De la causa, principio et uno*.² In the first chapter, Okamoto asserts that *Tetsujin Bruno* concerns only *De la causa* and is mainly an analysis of the theory of causation, as presented by the Italian philosopher, in relation to the history of modern German philosophy.

This becomes evident in the criticism that Okamoto addressed to Bruno's unity of the principle. Okamoto attributes to Bruno and criticizes as reductionist the idea that every differentiation (*sabetsu*) is mere appearance. Although we undoubtedly live in a unitary world, there are many ways we can tell one of its parts from another, without necessarily breaking that unity. Different points of views (*tachiba*) can justify relative distinctions, albeit we continue to refuse absolute definitions. In fact, they make us tell one thing from the other in a coherent way. Despite the fundamental indivisibility of space and time, we cannot but distinguish our body from those of the other human beings, as well as a cow from a horse. And we do this along the general lines that are set by the position (*tachiba*) from which we look at the world.³

¹ H. OKAMOTO, *Tetsujin Bruno*, cit., p. 6.

² *Ibidem*, p. 55. The rest of the bibliography (altogether ten titles) comprehends Hegel, Schelling and Jacobi, as well as Dilthey and Windelband. Beyond these great philosophers, Okamoto made use of M. CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Bezügen zur Gegenwart*, Stuttgart-Tübingen, 1847, C. S. BARACH, *Über die Philosophie des G. Bruno mit besonderer Rücksicht auf dessen Erkenntnislehre und Monadologie*, «Philosophische Monatshefte», XIII, 1877, pp. 40-57, 179-196, and H. HÖFFDING, *History of Modern Philosophy* (the only book not in German). Nonetheless references to a wider array of critics find their way through the text here and there (e.g.: Felice Tocco).

³ H. OKAMOTO, *op. cit.*, p. 223 and *passim*.

In other words, what Okamoto asserts is that the world can be seen through different systems whose differentiating activities are not the products of subjective imagination. That no determination is absolute does not entail that every distinction is controllable at will, and the author remarks the difference between relative (*sōtaiteki*) and imaginary or fictitious (*ka-gen*).¹ Ultimately, the notion of system (Okamoto uses the katakana phonetic rendering *shisutemu* along with the Japanese word *soshiki*) is identified with the *a priori* forms of the Neo-Kantian Baden School.

At the very end of his book, Okamoto throws in another comparison and tries to explain Bruno's failure to explain the inherent plurality in the world by recurring to Idealism, namely to Hegel's notion of the 'true world'. *De la causa, principio et uno* is criticized for its lack of dialectic thinking. The reason for such defect is found in Bruno's ethnicity. In Okamoto's mind, being a man from the South, Bruno is inevitably more a poet than a rigorous philosopher.

Okamoto, despite his young age, is well read in German philosophy and the authors he refers to are some of those canonically at the centre of the Kyoto School's thought. A large part of his quotations can be retraced in Nishida's works, too, and that testifies how before the Showa era (1926-1989) there were already young authors which had adopted the ideas of the then dominant philosophy's school.

The following monograph published in Japan on Bruno was printed many years afterward. The book, entitled *Bruno no Sekaikan* (*The Worldview of Bruno*)² and written by Obi Hanji (1885-1964) in 1943, is a more ample work based on a richer bibliography than Okamoto's. Obi too must have had a very limited, if any, knowledge of Italian and he took his notions on Bruno mainly from German sources. He shows a deeper knowledge of early-modern European history of thought than his colleague and Bruno's character itself is more clearly perceived in his context. Obi is particularly concerned in situating the Italian philosopher inside the classical scheme of the history of thought, a task to which he devotes the second chapter of the book, after having spent more than twenty pages in reconstructing his life. In Obi's mind, Bruno represents a turning point in the process of modernization and his work is suspended between the Middle Ages and the new dawning era, not belonging to any of the two periods. Bruno's work still does not contain the new perspective that, fifty years later, will characterize Descartes' thought (the father of 'true modernity'), and the objects he studies, the concepts he uses are still those of Scholasticism. Nonetheless, Bruno turns those very concepts upside down and Nature, which still is at

¹ Okamoto writes this unusual word with the characters of *kari* and *maboroshi* (假幻).

² H. OBI, *Bruno no Sekaikan* (*The Worldview of Bruno*), Tokyo, Sakurai Shoten, 1943.

the centre of his philosophy, is now a self-causing being whose principle is immanent to itself.

As is evident from the title, Obi's book focuses on one aspect in particular of Bruno's thought, his worldview, or his theory of the world.¹ In fact, the Japanese author concentrates his analysis on three dialogues only: *De la causa, principio et uno*, *De l'infinito, universo et mondi* e *Spaccio de la bestia trionfante*.² The interest that Obi shows in Bruno's theory on the world's substance is directly linked to his researches on Cusanus, which is compared at length with the Italian philosopher throughout the second chapter's final part, and to Spinoza. The latter is the author to whom Obi dedicated the largest part of his academic efforts, and whose masterwork he translated in Japanese.³

On the one hand, in the comparison with Cusanus, the origin of the difference between the two philosophers is found in the «modern spirit burning inside» Bruno.⁴ The inner but still not completely realized modernity of Bruno's thought is a recurring pattern throughout all *Bruno no Sekaikan* and expresses the label of 'precursor' that Obi attaches to the Italian philosopher. Thus, Obi's Bruno is one of those figures that are present in every time of change and that already possess *in nuce* the character of the new era, but still do not express it fully and consciously. On the other hand, Spinoza is quoted together with Leibniz, as the philosopher that tried to find a more fundamental answer to the problem raised by Bruno in combining atomism and pantheism (*hanshinron*) or universalism (*fuhenron*) in the unity of the contraries. While Spinoza is credited for having solved the question from a universalistic point of view, Leibniz found a solution in a new form of 'individualism' (*kotairon*). All in all Bruno is a philosopher whose thought «although full of weak points» is important for the influence it had on later «great thinkers» like Spinoza, Goethe, Schelling and Hegel.

Obi Hanji is more known in Japan for his research in social education, than for his work as a historian of philosophy. Although the only book of Obi that has had a separate reprint in the last decades is his translation of Spinoza, his two main works are *Shakai kyōiku shichō* (*Trends in Social Educations*, 1927), and *Shakai kyōiku no tenbō* (*A Survey on Social Education*, 1932).⁵

¹ It is interesting to notice that Obi has probably taken the title-word of his book directly from the German expression *Weltanschauung*. See H. BRUNNHOFER, *Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängniss, aus den Quellen dargestellt*, Leipzig, Fues, 1882, which Obi quotes many times throughout his book. The Japanese author also refers to G. LOUIS, *Giordano Bruno: Seine Weltanschauung und Lebensauffassung*, Berlin, E. Felber, 1900, and L. KUHLENBECK, *Bruno, der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Sein Leben, seine Lehren und sein Tod auf dem Scheiterhaufen*, Leipzig, 1890¹ (1899²).

³ B. SPINOZA, *Rinrigaku* (*Ethics*), translated by Obi Hanji, Tokyo, Iwanami, 1928.

⁴ H. OBI, *op. cit.*, p. 82.

⁵ IDEM, *Shakai kyōiku shichō* (*Trends in Social Educations*), Tokyo, Hankōsha, 1927; IDEM,

² H. OBI, *op. cit.*, p. 33.

Obi was probably the object of antifascist epuration after World War II, since he had been a supporter of the previous regime and it is impossible to find any other new publication under his name after 1945. Recently, some papers on Obi's theory of education found their way to the press,¹ but his work as an interpreter of the early modern Western thought remains essentially unknown. He was of the same generation as Okamoto Haruhiko and he had a similar cultural background having been influenced by modern German philosophy, especially through the interpretation of the Neo-Kantian school. Though Obi was less interested in the theoretical exercise of philosophy than his colleague, in *Bruno no sekaikan* one can see how the knowledge of the history of European philosophy had progressed through the Twenties and the Thirties. The text is much more accurate in his many references to secondary sources and Bruno is described in his relation to his own time and other contemporary thinkers such as Cardano.

Nonetheless, a real turn in Bruno studies still had to come. Eventually, the end of the war represented such fundamental watershed. As in Japan the whole field of philosophy moved from a hermeneutic approach to a rigorous philological methodology, a new generation of scholars embraced the challenge of studying the sources in their original language. This was a major turn in the field of Italian studies, since the language unlike English, French and German, was not one of those traditionally studied in Japan.

There is a name above all others that we have to remember here, the name of the scholar who for the first time translated Giordano Bruno in Japanese: Shimizu Jun'ichi (1924-1988).² Born in Fukui, Shimizu moved to Italy in 1953 to study philosophy there. He had already learnt German and

Shakai kyōiku no tenbō (A Survey on Social Education), Tokyo, Aonen Kyōiku Fukyūkai, 1932. Other, more theoretical works by Obi that deserve to be mentioned are *Sei, dō, kyō* (Life, Way, Education), Tokyo, Sanyūsha, 1940, and *Sekai tetsugaku* (World Philosophy), Tokyo, Sakurai Shoten, 1943.

¹ S. MORITA, *Dōtoku no henshin: 1920 nendai kara 30 nendai ni itaru Obi Hanji no shakai kyōikuron* (Renewal of the Morals: Logic of the Social Education by Obi Hanji from the Twenties to the Thirties), «Nara historical journal», 48, 2003, pp. 1-18; H. SHINKAI, M. ITO, M. OOMURA et alii, *Senkanki Nihon shakai kyōikushi no kenkyū. Obi Hanji no shakai kyōikuron wo chūshin to shite* (A Study on the History of Social Education in the Period between Two World Wars in Japan: A Focus on Hanji Obi), «Nagoya University Bulletin of the School of Education. Education», 44, 2, 1998, pp. 161-207. Previously, in the Seventies, another relevant essay had been written on Obi: I. HAYASHIBE, *Kōsei shakai kyōikuronsha to shite no Obi Hanji* (Obi Hanji as pedagogist of the developing society), «Shakai kyōiku», 34, 4, 1979, pp. 39-44.

² Together with Okamoto Genta, I have written a portrait of Shimizu as a scholar and of his relationship with the cultural milieu he lived in cf. G. OKAMOTO, F. CAMPAGNOLA, *Ritratti critici di contemporanei: Shimizu Jun'ichi* (Critical portraits of contemporaries: Shimizu Jun'ichi), «Belfagor. Rassegna di varia umanità», IV, 2011. The general information not directly related to Bruno that I give here on Shimizu are in large part drawn from this essay. The reader may want to refer to it for further bibliography (mostly in Japanese).

had a very basic knowledge of Italian when he reached Florence and began his journey in the culture of the Renaissance under the guidance of Eugenio Garin. Back in Japan he became one of the most important scholars of the History of ideas and was eventually entrusted with the chairmanship of the School of Italian Studies in Kyoto University. He translated works by Garin and Vico's *Scienza nuova* and wrote two books on the Renaissance and Giordano Bruno¹ (a third one appeared posthumously edited by Kondō Tsuneichi in 1994).² As in the West, in Japan the second post-war period also brought a problematization of Neo-Kantian schematic historiography and of philosophy of history in general. This turn was particularly important in Japan because the previous hermeneutic trend was accused of having served as a justification of the fascist regime. The inherent nationalism of the Kyoto school's philosophy of history, which claimed that Japan had a special role to play in the world history – to overcome modernity and lead the world in a new era – was now considered as an encouragement to the imperial troops' bloody occupation of Asia during the war.

The late forties (1945-1947) saw a selective epuration in the public offices and the universities, and most of the scholars who were considered as ideological collaborators of the past regime lost their positions. The new generation of academicians who took the now vacant places was in large part of Marxist belief and Shimizu attended Kyoto University in this new atmosphere. In particular, he was influenced by the historian of the Classical thought Tanaka Michitarō (1902-1985) with whom he maintained an intellectual relationship even during his first three years' stay in Italy. Tanaka had maintained a critical stance toward the Kyoto School whose thought he considered a 'vile historicism' (*hikyōna rekishishugi*).

Shimizu's main work on Bruno is entitled *Giordano Bruno no kenkyū* (*Studies on Giordano Bruno*, 1970). It is the most technical and complex book that the Japanese scholar wrote throughout his whole life as it deals not only with Giordano Bruno both from a biographical and theoretical point of view, but also with the history of the Italian Renaissance in general. *Giordano Bruno no kenkyū* is the first Japanese work on the Italian philosopher to present a comprehensive perspective on his whole *opus*. Moreover, the book is abreast of the then state-of-the-art historiography by Western scholars.³

¹ J. SHIMIZU, *Giordano Bruno no Kenkyū* (*Studies on Giordano Bruno*), Tokyo, Sōbunsha, 1970; IDEM, *Runesansu no Idai to Taihai. Bruno no Shōgai to Shisō* (*Greatness and Decadence of the Renaissance. Life and Thought of Bruno*), Tokyo, Iwanami Shoten, 1972.

² J. SHIMIZU, *Runesansu Hito to Shisō* (*Renaissance Men and Thought*), edited by Kondō Tsuneichi, Tokyo, Heibonsha, 1994.

³ Mostly Italian authors, but German, British and English ones are included too. Shimizu had also a short research experience in London's Warburg Institute where he met Frances Yates. Her research was probably the second direct source of influence on his studies on

The first section of the book is dedicated to a general introduction of the Italian Renaissance seen as the background from which Bruno emerged as its last offspring. However, Shimizu immediately sets this notion in proportion by suggesting that the great number of theories on the Renaissance and its periodization are an insurmountable problem to any univocal classification. Nonetheless, Shimizu states that Bruno can be considered the 'crystallization' of the spirit of two and a half centuries of Renaissance, its symbolic foreclosure already well inside the age of the Counter Reformation, while Baroque forms of culture are already arising. Since the Italian philosopher embodies the last result of such a long tradition, Shimizu, in order to cast a light on Bruno's thought, sketches a general history of those centuries lying between the Middle Ages and Modernity.

The vast knowledge that Shimizu has of Bruno's work appears evident in the chapter he dedicates to the Italian philosopher's worldview. Although the subject of the chapter is akin to Okamoto's and Obi's main theme the historical background on which Shimizu's argumentation is based is much more accurate. Knowing also the Nolan's Latin works, Shimizu is able to present a complex reading of the Italian philosopher. *De umbris idearum* is recognized for its importance as the origin of Bruno's view of the 'world soul' (*uchūrei*).¹

Moreover, with respect to Okamoto and Obi, Shimizu carries out a true historiographical revolution. If Bruno was considered by the first two authors from the viewpoint of his future, as a step of a still unaccomplished process, Shimizu reconstructs the thought of the Italian philosopher as coming out of the past. Obi's and even more Okamoto's account of Bruno's thought was intended to explain how and up to which point German modern thought had been pre-figured. Bruno's work was therefore explained in the light of his supposed descendants and it was praised for the amount of 'future' it allegedly contained. Opposite to that, Shimizu and many of the other scholars of his generation, as we have seen before, were interested in studying the empirical reality of the past, not in projecting onto it a supposedly intrinsic finality. For this reason, Shimizu closes his book with the analysis of Bruno's sources, instead of with the theoretical assessment we can find at the end of the works by the two other Japanese scholars.

Shimizu is very clear on the difficulty of such analysis and confesses that, albeit he mainly limited himself to Averroism and the magical and alchemical tradition (having already examined the influence of Neoplatonism, Copernicanism, Humanism and Cusanus in the previous sections), the task of

Bruno, after Garin's. More than Garin, Yates continues nowadays to be a source of great influence on Bruno studies in Japan.

¹ J. SHIMIZU, *Giordano Bruno no kenkyū*, cit., p. 183 and *passim*.

discovering Bruno's sources could easily turn up a failure. Shimizu points out that, at the time he was writing, accurate studies on the subject had been undertaken only recently.¹ Moreover, while he always kept in touch with his European colleagues, his personal research on the sources was limited by his permanence in Japan. After his stay during the fifties, he went to Italy on sabbatical only for one year in 1965-1966 before having published *Giordano Bruno no kenkyū*.

The chapter on the sources is probably the most important one in the whole book. Shimizu presents for the first time a huge amount of information on the Renaissance that was almost completely unknown in his country. What is really important to Shimizu is to make an accurate sketch of the wide world that stands behind Bruno's theories, a world recently opened to new forms of culture. We can clearly see the influence of the Warburg Institute's tradition in his insistence on the importance of the ancient world, the Greeks, the Romans, the Egyptians and the Indians, in the development of Bruno's metaphysics and cosmology. In Shimizu's mind, the most notable difference between the Middle Ages and the Renaissance is the relevance and visibility that non-orthodox sources acquired in the latter. Shimizu reckons this to be the product of the passage from a geographically closed world to an open one. «The true European spirit progressed and enlarged according to the geographic widening of Europe's world», Shimizu says.² All spiritual enlargement, the Japanese scholar continues, brings also contradiction and turmoil. On the one hand, expansion from the centre is the direct cause of discordance and difference; on the other hand, withdrawal to the centre eventually results in stagnation and cultural withering. The dialectic movement between those two extremes, which according to Shimizu are respectively characterized by the ideal of 'umanità' and the 'spirit of the crusade', defines Europe in its rebirth. Bruno, with his notion of the infinite universe without a centre and full of innumerable worlds, expresses in the clearest way possible the essence of this widening of the cultural horizon. At the same time, he stands at the end of this period as the designated victim of a new 'spirit of the crusade'. The tensions generated by the spiritual openness of the Renaissance had undermined the grounds of Europe self-identity, blurred its borders and led to the Reformation and Counter Reformation, i.e. to the breakup of religious unity. This generated a new crusade against heresy that, nonetheless, did not result in a direct recover of the medieval order but in the development of modernity. In Shimizu's mind, through this process Italy lost her importance in the international context and Bruno's execution doomed her to a backwardness that continues up to today. Only another period of 'liberality of the self', of cultural willingness to give up

¹ *Ibidem*, p. 240.

² *Ibidem*, p. 289.

one's own egoistic identity will result in a new Renaissance, Shimizu concludes.

Two years later, Shimizu writes again on Bruno in his more introductory work on the Renaissance *Runesansu Idai to Taihai (Greatness and Decadence of the Renaissance, 1972)*.¹ Despite the title, the book is not only a survey on the whole cultural and historic panorama of the Italian Renaissance, but also an abridgement of the previous work on Bruno. Actually, only the first two parts are dedicated to the Renaissance in general and serve mostly as an introduction for the character of Giordano Bruno, whose life is treated at length from part three to five. Shimizu tried to combine his more recent interest in the Quattrocento with his previous research on Bruno by affording the latter the role of synthesizing the multifaceted cultural experience of the fifteenth and sixteenth century.

Shimizu Jun'ichi was also the first translator of Giordano Bruno in Japanese. In 1967 he published a first translation of *De l'infinito, universo e mondi*² (revised edition in 1982),³ which he considered as the most significant work by Bruno. In his mind, *De l'infinito* represented the *trait d'union* between Renaissance and modernity because its main thesis lies at the foundation of our worldview. In that sense, Bruno is a forerunner of modern worldview and his work has established itself as a classic of the world thought, Shimizu argues. That said, it does not follow that the dialogue is to be read outside of its historical context, like a source of revealed truth. Refusing to base his own interpretation of Bruno's thought on an abstract ontologism of history, the Japanese scholar explains in his comment to *De l'infinito* that a classic is not something that belongs to no time in particular, but that, on the contrary, it can only speak to us if we read it as a work of its own time and culture.⁴

In both *Giordano Bruno Kenkyū* and the comment to *De l'infinito*'s translation, Shimizu argues that Bruno's cosmology, as a pivot of his whole philosophical thought, was already fully formed at the time of his French sojourn. What Bruno proposes is to turn upside down the worldview of his time. The theory of the infinite universe is the basis of his more generic effort to substitute the orthodox Aristotelian representation of the existence (moral, physical, celestial) with an infinite one that is together the ultimate accomplishment and the last ember of the Renaissance.

¹ The title of the book is taken from chapter four and five of G. PROCACCI, *Storia degli Italiani*, Roma-Bari, Laterza, 1968.

² G. BRUNO, *Mugen, Uchū to Shosekai ni tsuite (De l'infinito, universo et mondi)*, translated by Shimizu Jun'ichi, Tokyo, Gendai Shichōsha, 1967.

³ G. BRUNO, *Mugen, Uchū oyobi Shosekai ni tsuite (De l'infinito, universo et mondi)*, translated by Shimizu Jun'ichi, Tokyo, Iwanami Shoten, 1982.

⁴ G. BRUNO, *Mugen*¹, cit., p. 235.

Shimizu had also translated *De gli eroici furori*, but unfortunately he lost the manuscript during the students' occupation of the university in 1968¹ and never went back to work on the dialogue that remained untranslated in Japanese for many years. Shimizu, who suffered from a severe heart condition in his later days, died prematurely and his work on the Renaissance was continued by some of his students and friends.

Since 1998, Bruno studies in Japan have been revived by the ambitious project of translating all the more important works by the Italian philosopher. The undertaking, conducted by Katō Morimichi (1954-), has been partially accomplished and *Candelaio* (1998), *De la causa, principio et uno* (*Genin, Genri, Issha ni tsuite*, 2003) and *De gli eroici furori* (*Eiyūteki Kyōki*, 2006) are now available to the Japanese reader, translated from Giovanni Aquilecchia's critical edition.²

Katō is also the editor, together with Numata Hiroyuki, of *Bunkashi to shite no Kyōiku Shisōshi* (*History of the Pedagogic Thought as History of Culture*, 2000).³ The book contains a chapter on Giordano Bruno and the Renaissance written by Katō where the continuity with Shimizu is apparent. Bruno is considered as the epitomic figure of the Renaissance. Katō observes that approaching a complex historiographical issue such as the Renaissance results inevitably in a wide array of points of view and theories. It is true, Katō points out, that, according to the different perspectives, Bruno's existence may be interpreted as the final accomplishment of the Renaissance as

¹ T. KONDŌ, *Kenkyūsha no Tamashi: Shimizu Jun'ichi Sensei no Seikyo wo Itande* (*The Soul of a Researcher: an Obituary for Professor Shimizu Jun'ichi*), «Itaria Gakkaishi», xxxix, 1989, pp. 1-13: 6.

² G. BRUNO, *Giordano Bruno Chosakushū* (*Selected works of Giordano Bruno*), translated by Katō Morimichi, Tokyo, Tōshindō, 1998-. Katō has also translated a book by N. ORDINE, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 1987; in Japanese: *Roba no Kabara: Giordano Bruno ni okeru Bungaku to Tetsugaku*, Tokyo, Tōshindō, 2002. See also M. KATŌ, *Giordano Bruno no Kanyōshisō – Shintairitsu no 'Hakken' wo megutte* (*Giordano Bruno's thought of Tolerance – Concerning the 'Discovery' of the New Continent*), «Sōbun», 2006. He also wrote *Giordano Bruno ni okeru Shinpuratonshugi – Eiyūteki Kyōki no baai* (*Giordano Bruno and Neoplatonism: with special reference to the Eroici Furori*) for the review of the Japanese Association for Neoplatonic Studies «Shinpuratonshugi kenkyū», vii, 2007. Finally Yoshioka Shunsuke (1939-2004) deserves to be mentioned here. An established scholar in the history of Arabic thought and professor in Cairo University, in his graduate student's days Yoshioka had been taught by Shimizu Jun'ichi, then a young associate professor in Hiroshima University. Since then, Yoshioka began nurturing an interest in Giordano Bruno. When he died, his family left all the scattered papers and drafts from his personal archive to the Islamic Area Studies, IAS Center at the University of Tokyo. The documents have been uploaded on the Centre's website and can be read at <<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/tokyo-chuto/yoshioka-sensei/html/newpage1.html>>. Among them, there is an uncompleted and handwritten translation of *De la causa*.

³ H. NUMATA, M. KATŌ, *Bunkashi to shite no Kyōiku Shisōshi* (*History of the Pedagogic Thought as History of Culture*), Tokyo, Fukumura Shuppan, 2000.

well as its decadence. Nevertheless it maintains in both cases its nature of iconicity. Attracted by the symbolic meaning of the relationship between Bruno and the Renaissance, Kato analyzes the methodological possibilities that the arbitrary choice of the Nolan's case offers to the historian in order to explore the relationships between the Renaissance and other civilizations.¹

Bruno's thought is explained from the perspective of the humanistic *Bildung* as the turning point from ancient *paideia* to modern education. On the one hand, the influence of the ancient tradition through the Renaissance is traced up to the Italian philosopher's work. On the other hand, the relationship of Bruno's philosophy to modern educational science is shown in the development of Renaissance mnemotechnique. Katō reconstructs the history of Platonic personal growth (*ningen keisei*) through the allegory of the cave and the theory on love's evolution from the senses to divine love depicted in the *Symposium*. He then describes the Neoplatonic and Augustinian tradition, in which the unity between the divinity and the self is reached by means of introspection. Contrary to such view, Katō suggests, in Bruno personal development has as its referent the infinite universe.² Katō explains this passage at length by describing the difference of the infinite universe without a centre that Bruno creates in his work from the Aristotelian-Tolemaic closed universe as traditionally received by Christianity (i.e. influenced by the theory of the lapse and including an unmoved outermost region). Katō suggests that the idea that God can be found in the contemplation of the universe and that such contemplation represents the formative path to personal growth, extends far beyond the end of the Renaissance and is present, for instance, in Isaac Newton. At the same time, it is rooted in Renaissance's magical theories on the relationship between macrocosmos and microcosmos and on unity of all fields of knowledge and being. Katō observes, however, that the strong link that exists among different aspects of Bruno's philosophy, such as political theory, astronomy, religion and education theory, based on the correspondence between theory of the universe and theory of the man, is present in many systems of thought from all over the world. In Western culture this aspect is characteristic of classical culture, in China it constitutes a fundamental feature of Zhu Xi's thought. Nonetheless, as Bruno rejects every aspect of Aristotle's finite universe, he operates the most radical decentralization (*dacchūshinka*) of the universe, and opens new perspectives for the development of modern thought.

Mnemotechnique is the last aspect of Bruno's thought that Katō analyzes. Since all the different aspects of existence are interconnected, making

¹ *Ibidem*, pp. 63-64.

² *Ibidem*, p. 76 and *passim*.

use of the art of memory they can be combined together systematically as symbolic icons to form a mental encyclopedia. He points out that, in Bruno, such art is not a purely mechanical practice aimed to improve memory. In the Renaissance context, mnemotechnique is inseparable from magic and its final end is to draw power from the universe. And nowadays it is common sense that Renaissance magic is the mother of modern science as a tool to control the outside world. Katō suggests that this is also true for modern pedagogy, an example of it being the reception of Bruno's highly symbolic and magic-related mnemotechnique by Johann Heinrich Alsted and Jan Amos Comenius. All in all, in Katō's mind the importance of Giordano Bruno lies in his having deconstructed the hierarchical structure of finite universe to produce a wider space for the mind where differences and individuality can exist.

A new monograph on Bruno is going to be published in 2012 by Tokyo's publishing house Getsuyōsha. The author is Okamoto Genta and the book is going to be entitled *Giordano Bruno no Tetsugaku – Sei no Tayōsei* (*The Philosophy of Giordano Bruno – Towards Plurality of Life*). Okamoto has also translated *L'asino cillenico* in Japanese.¹

¹ G. BRUNO, *Kyurene no Roba (L'asino cillenico)*, translated by Okamoto Genta, «Aida/Sei-sei», 1, 2011, pp. 56-63.

BRUNO E CELESTINO DA VERONA
LE IMMAGINI DEL ROGO NELLE CARTE CRIMINALI
DELL'ARCHIVIO DI STATO DI ROMA
MICHELE DI SIVO · ORIETTA VERDI

SUMMARY

Recently, an unpublished record of Bruno's sentence was found among the files of the Tribunal of the Governor of Rome, including a sketch of the Nolan at the stake, which is published in this article, together with a similar record composed in September 1599 for the sentence of Celestino da Verona (Giovanni Antonio Arrigoni) – accuser of Bruno at the Nolan's trial pending at the Holy Office –, again with a sketch of the friar in the midst of the flames.

UNO dei frutti della ricerca svolta per la mostra di documenti e dipinti *Caravaggio a Roma. Una vita dal vero*, tenuta all'Archivio di Stato di Roma nel 2011,¹ è stato il ritrovamento di un documento inedito, datato 17 febbraio 1600, che attesta l'avvenuta esecuzione della sentenza di morte di Giordano Bruno. Nel margine interno del documento le aride, e non per questo meno atroci, righe del testo recano uno schizzo che rappresenta il filosofo, nella sentenza del Sant'Uffizio definito «heretico impenitente, pertinace et ostinato»,² tra le fiamme del rogo (vedi FIG. 4). Il nuovo documento è la registrazione del Tribunale del Governatore di Roma, al quale il Sant'Uffizio delegava la *poena sanguinis*.³ Dopo il previsto degrado dagli Ordini e l'espulsione dalla «santa et immacolata Chiesa», la sentenza dell'Inquisizione romana prevedeva infatti il 'compassionevole' rilascio «alla Corte di voi monsignor Governatore di Roma qui presente, per punirti delle debite pene, pregandolo però efficacemente che voglia mitigare il rigore delle leggi circa la pena della tua persona, che sia senza pericolo di morte o muti-

michele.disivo@beniculturali.it; orietta.verdi@beniculturali.it

¹ Cfr. *Caravaggio a Roma. Una vita dal vero*, a cura di Michele Di Sivo, Orietta Verdi, Catalogo della mostra, Archivio di Stato di Roma, 11 febbraio-15 maggio 2011, Roma, De Luca, 2011.

² FIRPO, *Processo*, doc. 66, p. 342.

³ Archivio di Stato di Roma (ASR), *Tribunale criminale del Governatore, Registrazioni d'atti*, reg. 137, c. 34r; lo schizzo, esposto in mostra ma non presente nel catalogo, è stato pubblicato in N. ORDINE, *E il notaio 'fotografò' Giordano Bruno sul rogo*, «Corriere della Sera», 17 aprile 2011. Di questa documentazione si darà conto nella prossima pubblicazione del Codice Norov di Mosca, a cura di Andrei Rossius per la serie delle *Oeuvres complètes de Giordano Bruno* (Paris, Les Belles Lettres), diretta da Yves Hersant e Nuccio Ordine.

latione di membro».¹ La comminazione del rogo è formalmente un atto del Governatore, e nelle registrazioni di tale magistratura si trova il documento, finora ignorato. Nei registri criminali la rappresentazione grafica delle condanne era frequente, ma quella del filosofo nolano era rimasta nascosta nelle vaste zone brunite delle carte che l'acidità dell'inchiostro aveva corroso. Con l'operazione di restauro realizzata per le fonti di interesse caravaggesco è emerso Giordano Bruno: siamo di fronte a quella che potrebbe in qualche modo considerarsi l'unica sua effigie coeva, colta nell'istante della morte (vedi FIGG. 1-4).

A restauro ultimato, il documento è stato esposto – nella menzionata mostra su Caravaggio – vicino al più noto libro della Confraternita di S. Giovanni decollato.² Come è noto, in ques'ultimo registro compaiono, alle date del 15 settembre 1599 e del 16 febbraio 1600, le rispettive registrazioni del conforto recato la notte prima dell'esecuzione al cappuccino Celestino da Verona e a Bruno. Nei documenti si legge che Celestino (Giovanni Antonio Arrigoni), ex compagno del Nolano nel carcere veneziano dell'Inquisizione e poi suo accusatore,³ «rimase sempre ostinatissimo senza però dare ragioni della sua ostinatione»; anche Bruno non si lasciò convincere né dai confratelli né dai dotti «padri di san Domenico, due del Giesù, due della Chiesa Nuova e uno di san Girolamo», e «stette senpre nella sua maladetta ostinatione, aggirandosi il cervello e l'intelletto con mille errori et vanità».⁴

Recentemente è stato rinvenuto, sempre nel registro del Tribunale del Governatore, anche il documento relativo alla condanna comminata dal Governatore a Celestino da Verona ed eseguita il 16 settembre 1599; il testo è anch'esso corredato dallo schizzo del rogo (vedi FIGG. 5-7).⁵ Si tratta di un inedito che si aggiunge al documento – pubblicato da Federica Favino in relazione allo stesso Celestino⁶ – rintracciato nella corrispondenza del fondo Orsini e conservato dall'Archivio storico Capitolino.

¹ FIRPO, *Processo*, doc. 66, p. 342 (il testo pervenuto è la copia parziale della sentenza, destinata proprio al Governatore di Roma). Riguardo alla 'degradazione' cfr. ivi, doc. 74, p. 356.

² Sulla Confraternita e la storia del suo archivio, che negli anni ottanta del XIX secolo fu oggetto di un'aspra polemica tra lo Stato e i confratelli di S. Giovanni decollato, focalizzata proprio sulla documentazione relativa a Bruno, cfr. M. Di Sivo, *Il fondo della Confraternita di S. Giovanni decollato nell'Archivio di Stato di Roma. 1497-1870. Inventario*, «Rivista storica del Lazio», VIII, 2000, n. 12, pp. 181-225, in particolare pp. 191-195.

³ Cfr. FIRPO, *Processo*, pp. 43-49.

⁴ ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato*, b. 8, reg. 16, cc. 68v-69r; 87r. Per le trascrizioni delle due registrazioni del conforto si rinvia a DOMENICO ORANO, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, Tip. dell'Unione cooperativa editrice, 1904, pp. 86-89. Per il documento bruniano cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 70, pp. 347-348.

⁵ ASR, *Tribunale criminale del Governatore, Registrazioni d'atti*, reg. 136, c. 186v.

⁶ Cfr. FEDERICA FAVINO, «Et sta per brugiarsi un relasso ostinato». Una testimonianza inedita intorno alla condanna di Giordano Bruno, «Galilæana. Journal of Galilean Studies», VII, 2010, pp. 91-95.

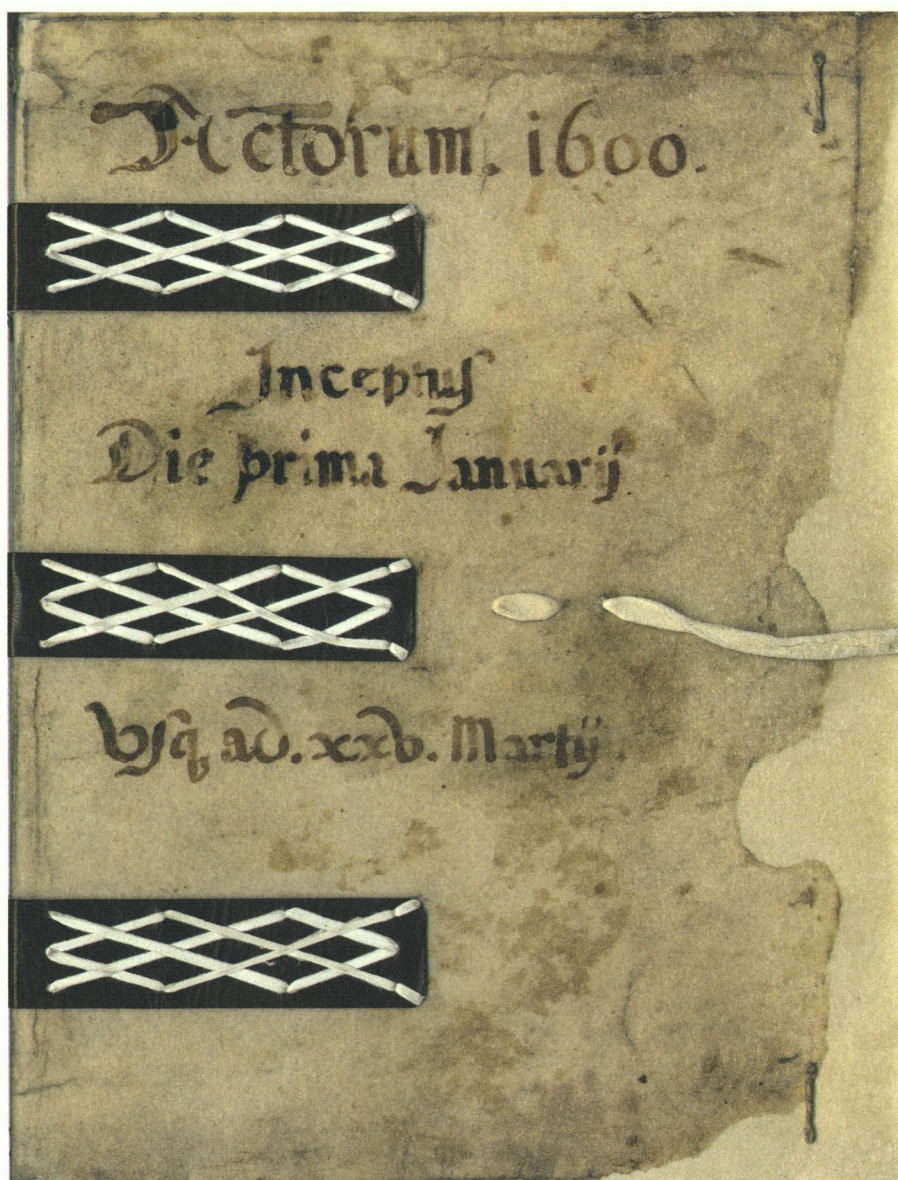


FIG. 1. Registro (1 gennaio- 25 marzo 1600) contenente l'attestazione dell'esecuzione di Giordano Bruno. ASR, Tribunale criminale del Governatore di Roma, Registrazioni d'atti, vol. 137.

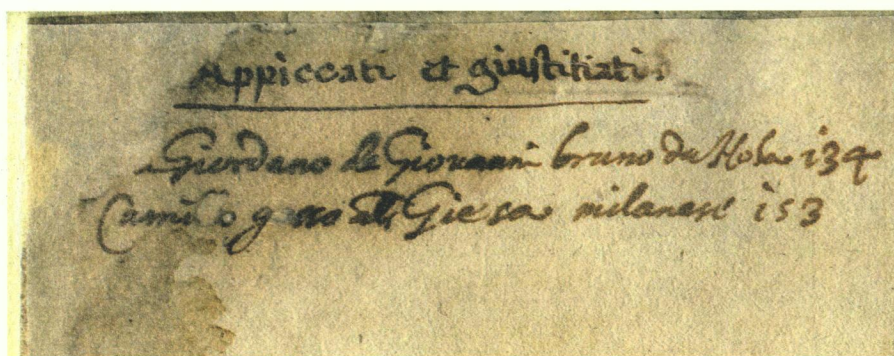


FIG. 2. Particolare del nome di «[Fra] Giordano di Giovanni Bruno da Nola, [c.] 134» nella rubrica del registro 137, sotto la voce *Appiccati et giustitiati*.

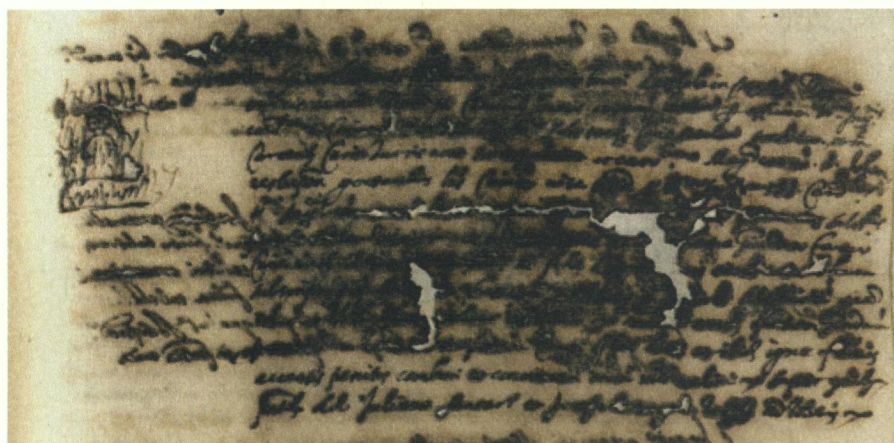


FIG. 3. Registrazione della consegna di Giordano Bruno alla Curia del Governatore di Roma e dell'esecuzione mediante rogo in piazza Campo de' Fiori. ASR, Tribunale criminale del Governatore di Roma, Registrazioni d'atti, vol. 137, c. 134r.

Dei due documenti del Tribunale del Governatore, che testimoniano l'avvenuta esecuzione di Celestino da Verona prima e di Giordano Bruno poi, pubblichiamo in questa sede la trascrizione integrale con regesto e le immagini dei disegni a inchiostro dei due roghi. Il dettato delle due registrazioni è pressoché identico nella forma e con l'evidenza della formula che, per entrambi, prevedeva la fede *degradationis* unita alla sentenza di morte, pronunciata non *ne delicta remaneant impunita*, né perché *a corpore anima separetur*, come nelle condanne per reato secolare. In questo caso, invece, tutto è arso e annientato: «igne flammis accensis penitus comburi et concremari».



FIG. 4. Particolare dello schizzo a inchiostro, di mano notarile, raffigurante Giordano Bruno tra le fiamme. ASR, *Tribunale criminale del Governatore di Roma, Registrazioni d'atti*, vol. 137, c. 134r.

Doc. 1

17 febbraio 1600

Giordano, figlio di Giovanni Bruno da Nola, frate dell'Ordine dei domenicani, dopo la condanna per eresia del Tribunale del Sant'Uffizio, viene consegnato alla Curia secolare del Governatore di Roma e trasferito nel carcere di Tor di Nona. Il giudice del Tribunale del Governatore di Roma, luogotenente criminale Giovanni Battista Gottarello, vista la sentenza emanata dai cardinali dell'Inquisizione e la fede *degradationis*

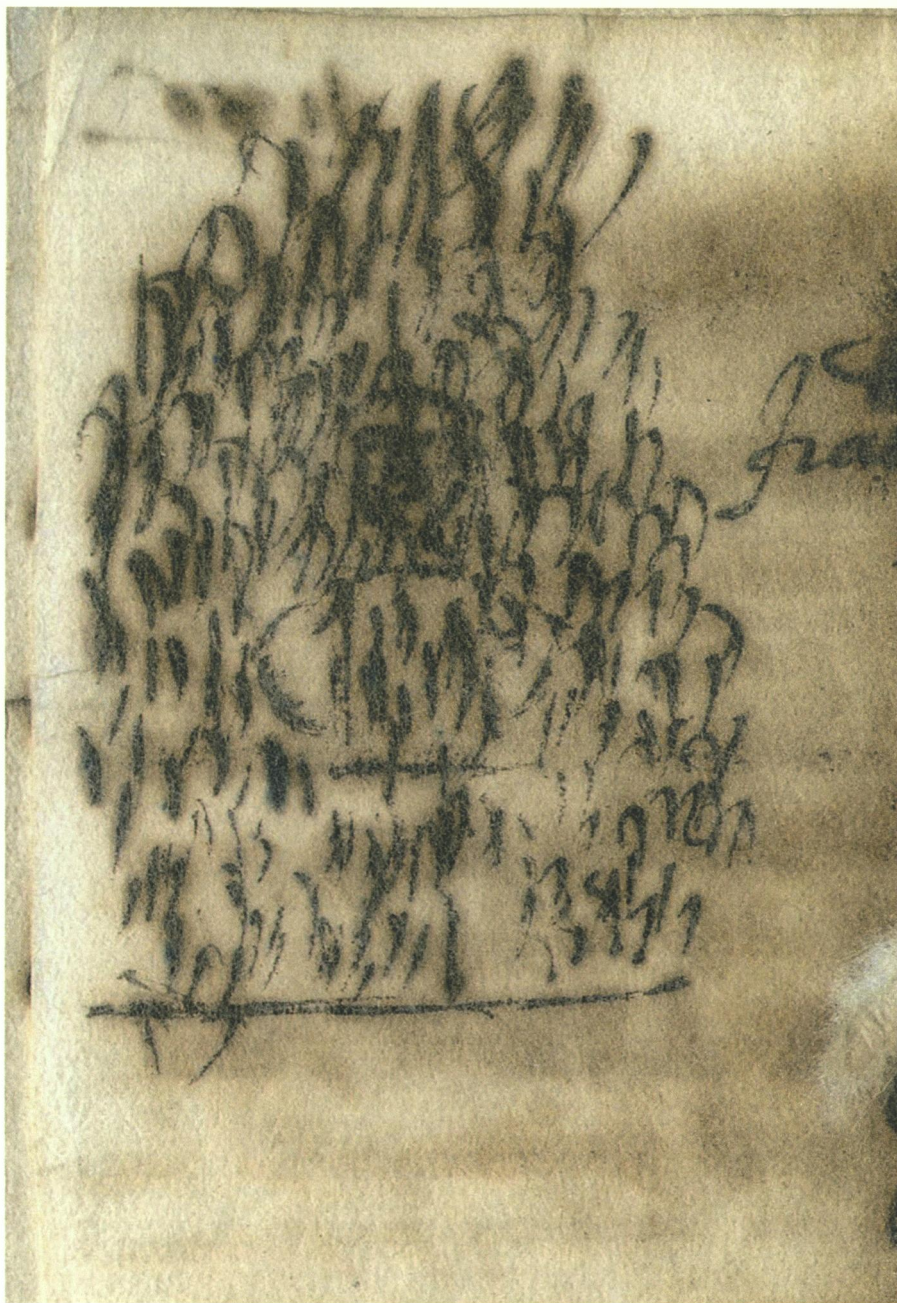


FIG. 7. Particolare dello schizzo a inchiostro, di mano notarile, raffigurante Celestino da Verona tra le fiamme. ASR, *Tribunale criminale del Governatore di Roma, Registrazioni d'atti*, vol. 136, c. 186v.

emessa e sottoscritta, ordina che il frate apostata Giordano sia condotto dal ministro di giustizia in Campo de' Fiori, e ivi, accese le fiamme, sia arso e bruciato completamente sino alla fine. Presenti i testimoni Giuliano Santar[...]o e il notaio del Governatore Giuseppe de Angelis.

★

Archivio di Stato di Roma, *Tribunale criminale del Governatore, Registrazioni d'atti*, reg. 137, c. 134r.

Nel margine interno: schizzo a inchiostro del condannato tra le fiamme.

Die iovis xvii februarii 1600^a

Pro Fisco contra fratrem Giordanum, filiumque Johannis Bruni de Nola in partibus Regni, ordinis sancti Dominici, pro criminibus heresis et tamque hereticum, per Officium sanctissime Inquisitionis condemnatum et Curie illustrissimi et reverendissimi Gubernatoris Urbis, tamquam Curie secularis, traditum et in carceribus Curie Turris Nonae transportatum et carceratum. Magnificus et excellentissimus dominus Iohannes Baptista Goctarellius locumtenens criminalis, visa sententia, per illustrissimos et reverendissimos cardinales sanctissime Inquisitionis, contra eundem lata et quam dominus Franciscus Petrucius substitutus fiscalis facta exhibuit tenoris etc., nec non remissione de dicto fratre Giordano facta Curie eiusdem illustrissimi et reverendissimi Gubernatoris ac fide degradationis eiusdem actualiter facta, subscripta per dominum Julium de Bassanum, substitutus in officio domini Mazziotti, quam idem substitutus fiscalis facta pariter exhibuit etc., mandavit eundem fratrem Giordanum per ministrum iustitiae in platea Campi Flore duci et ibidem, igne flammis accensis penitus comburi et concremari, omni modo meliori super quibus. Presentibus dominis Giuliano Santar[...]o et Josepho de Angelis testis adhibitis etc.

^a La data è alla c. 132v.

Doc. 2

16 settembre 1599

Celestino da Verona, frate sottodiacono dell'ordine dei cappuccini di San Francesco, condannato per eresia dal Tribunale del Sant'Uffizio, viene consegnato al Tribunale del Governatore di Roma e trasferito nel carcere della Curia Savelli. Il giudice del Tribunale del Governatore, luogotenente criminale Giovanni Battista Gottarello, vista la sentenza emanata dai cardinali dell'Inquisizione e la fede *degradationis* emessa e sottoscritta, ordina che frate Celestino sia condotto dal ministro di giustizia in Campo de' Fiori, e ivi, accese le fiamme, sia arso e bruciato completamente sino alla fine.

★

Archivio di Stato di Roma, *Tribunale criminale del Governatore, Registrazioni d'atti*, reg. 136, c. 186v.

Nel margine interno: schizzo a inchiostro del condannato tra le fiamme.

Iovis xvi septembris 1599

Pro Fisco contra fratrem Celestinum de Verona, ordinis fratrum cappuccinorum sancti Francisci subdiaconum, pro criminibus heresis et tamquam hereticum, per Officium sanctissime Inquisitionis condemnatum et Curie reverendissimi domini alme urbis Gubernatoris tamquam Curie secularis traditum, et in carcere Curie de Sabelis transportatum et carceratum. Magnificus et excellentissimus dominus Iohannes Baptista Goctarellius locumtenens criminalis, visa sententia, per illustrissimos et reverendissimos dominos cardinales Inquisitionis, contra eundem lata, quam dominus Franciscus Petrucius, substitutus fiscalis, facta exhibuit tenoris etc., nec non remissione de ipso fratre Celestino facta Curie eiusdem reverendissimi domini Gubernatoris nec non fide degradationis eiusdem actualiter facta, subscripta per dictum Arcangelum Callist[uum], substitutum in officio domini Hieronimi Mazziotti, quam idem substitutus fiscalis facta pariter exhibuit, mandavit eiusdem Celestinum per ministrum iustitie in platea Campi Flore duci, et ibidem igne flammis accensis penitus comburi et concremari, omni meliori modo, super quibus presentibus sociis testibus.

NOTE SUR GIORDANO BRUNO TRADUCTEUR DE L'AD LECTOREM DU DE REVOLUTIONIBUS

MICHEL-PIERRE LERNER

SUMMARY

Giordano Bruno's translation of the anonymous *Ad lectorem* introducing the *De revolutionibus* of Copernicus is of interest for two reasons. It is the first Italian version of this important text ever published, and thus deserves a linguistic analysis. Then, from a philosophical point of view, Bruno shows that this 'Advice to the Reader' does not represent the author's intention. As a matter of fact, Copernicus is not a mere mathematician proposing a useful device to save the phenomena, but – as Bruno argues – he ventures into territories traditionally reserved for natural philosophy, and demonstrates the motion of the Earth.

C'EST en Angleterre, où il séjourne de 1583 à 1585, que Giordano Bruno publie, en 1584, la *Cena de le Ceneri*.¹ Huit ans plus tôt était parue la *Perfit Description of the Cæstially Orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approved* de Thomas Digges.² Dans cet ouvrage, l'auteur anglais annonçait son ralliement à Copernic (ou plutôt exposait une forme *sui generis* d'héliocentrisme), et traduisait en anglais certains chapitres du livre 1 du *De*

michel.lerner@obspm.fr

¹ [G. BRUNO], *La cena de le Ceneri. Descritta in cinque dialogi, per quattro interlocutori, con tre considerationi, circa doi suggestj...*, s.l. [mais Londres], 1584. Nos citations sont d'après l'édition suivante: G. BRUNO, *La cena de le Ceneri / Le souper des cendres*, éd. G. Aquilecchia; trad. fr. Y. Hersant, Paris, 1994 [= BOEUC II]; une nouvelle édition est sous presse chez le même éditeur, accompagnée d'une Introduction substantielle par les soins de Miguel A. Granada, que je remercie pour sa lecture de cette Note et pour les précisions qu'il m'a fournies.

² La *Perfit Description* est imprimée à la suite d'un écrit météorologique et astrologique de Leonard Digges intitulé *A Prognostication everlasting...*, corrigé et augmenté par son fils Thomas (réimp. fac-similé, Alburgh, 1987). Le texte des Digges père et fils connaîtra sept éditions entre 1576 – dont une en 1583, un an avant parution de la *Cena* – et 1605 (voir J. L. RUSSELL, *The Copernican System in Great Britain*, dans *Colloquia Copernicana 1* (Études sur l'audience de la théorie héliocentrique, Conférences du Symposium de l'UIHPS), *Studia Copernicana*, v, 1972, Wrocław, pp. 189-239, en part. p. 194). Une édition critique de la *Perfit Description* a été publiée par F. R. JOHNSON et S. V. LARKEY dans leur essai *Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576*, «The Huntington Library Bulletin», v, 1934, pp. 69-117, aux pages 78-95. Dans cet ouvrage composite, le lecteur trouvait la conception géocentrique traditionnelle reprise par Digges père (voir le diagramme sign. A3v et D2r), tandis que Digges fils défendait l'hypothèse nouvelle de Copernic illustrée avec un diagramme héliocentrique (*ibid.*, sign. L5).

revolutionibus, offrant ainsi à un lectorat plus large que celui des savants et des professeurs la première traduction publiée dans une langue vernaculaire d'un texte de Copernic.¹

Si Bruno a lu la *Perfit Description*² – comme le suggère, notamment, la mention, reprise dans la *Cena*, de 'l'expérience' d'une masse de plomb tombant à la verticale du mât d'un navire en mouvement³ –, il ne doit pas à Digges sa conversion au géocinétisme copernicien, ni, *a fortiori*, sa doctrine (complètement étrangère à Copernic) d'une infinité de mondes 'héliocentriques' dans un univers infini.⁴ Sans nous arrêter à cette question – ni à celle, plus vaste et complexe, de l'importance et des limites, aux yeux du Nolain, de l'apport 'philosophique' de Copernic⁵ – c'est Bruno comme traducteur, en italien, d'un fragment du *De revolutionibus*, qui nous intéressera ici.⁶ Bien

¹ Sur l'enseignement des sciences en Angleterre dans la seconde moitié du xvi^e et la première moitié du xvii^e siècle, voir M. FEINGOLD, *The Mathematicians' Apprenticeship. Science, Universities and Society in England 1560-1640*, Cambridge, 1984.

² Dans son introduction à la nouvelle édition de la *Cena* (voir p. 151, note 1), M. A. Granada avance l'idée que Bruno aurait pu être aidé dans sa lecture du texte anglais de Digges par quelqu'un comme John Florio (1553-1625), mentionné trois fois dans la *Cena*: voir p. 78, 82 et 118 (sur ce personnage important, traducteur en anglais des *Essais* de Montaigne, voir F. A. YATES, *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge, 1934, en particulier le chapitre 5). Granada suggère aussi que Bruno aurait donné, dans *La cena*, une forme littéraire à certains passages de la préface *To the Reader*, où Digges écrit que la présentation de l'hypothèse copernicienne dans l'*Ad lectorem* comme une simple fiction mathématique aboutit à priver les lecteurs du *De revolutionibus* « of so noble a part of Philosophy ». Bruno, lui aussi, veut souligner pour son lecteur la dimension philosophique de la démarche de Copernic, bien loin qu'elle se réduise à des jeux mathématiques gratuits.

³ Voir BOEUC II 182-184 et note 73; F. R. JOHNSON, S. V. LARKEY, *Thomas Digges, the Copernican System*, cit., p. 99; voir aussi A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1973, pp. 327-328.

⁴ La conversion de Bruno au copernicanisme date d'au moins 1582 (voir *De umbris*, BUI 12, et l'entrée *Sole* dans EBC I 142. Sur les différences entre la conception cosmologique de Digges et celle de Bruno, voir M. A. GRANADA, *Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra*, dans *Giordano Bruno (1583-1585). The English Experience/L'esperienza inglese*, a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Firenze, 1998, pp. 125-155, et J. J. HEFFERNAN, *L'infinito in Digges e Bruno. Fenomenologia retorica di un concetto rinascimentale*, Córdoba, 1997.

⁵ Sur ce sujet, voir les pages essentielles de A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, 1978, en part. pp. 26-70; voir aussi l'introduction de M. A. Granada à la deuxième édition de BOEUC II (à paraître).

⁶ L'exemplaire du livre de Copernic qu'a pu utiliser Bruno est perdu. On a cru pouvoir identifier, dans une copie de l'édition de 1566 du *De rev.* conservée aujourd'hui à la Biblioteca Casanatense de Rome (Cote: II.XII.65), l'exemplaire ayant appartenu à Bruno. En dépit du crédit qu'accorde à cette thèse O. GINGERICH, *An Annotated Census of Copernicus' De revolutionibus (Nuremberg, 1543 and Basel, 1566)*, Leiden, 2002, p. 115, l'examen de la signature *Brunus* figurant sur le plat de cet exemplaire (par ailleurs dépourvu de toute annotation) exclut absolument qu'elle soit autographe: voir les raisons décisives en ce sens avancées par G. AQUILECCHIA, *Schede bruniane (1950-1991)*, Roma, 1993, p. xxv; voir aussi M.-P. LERNER, *Copernic suspendu et corrigé: sur deux décrets de la congrégation romaine de l'Index (1616-1620)*, « Galilaiana », I, 2004, pp. 74-75 et la reproduction planche 2.

que la partie du texte en question ne soit pas de la plume de Copernic, puisqu'il s'agit de l'*Ad lectorem*, la traduction de Bruno mérite qu'on s'y arrête à un double titre. Pour le fond, parce que, contre les adeptes de la lecture 'fictionnaliste' ou 'pragmatique' de l'héliocentrisme, Bruno y défend la thèse du statut de vérité physique que Copernic lui reconnaît expressément, ce qui l'amène, logiquement, à nier l'authenticité copernicienne de ce texte liminaire. Et pour la forme, parce que Bruno offre ici la première adaptation imprimée, en langue italienne, de l'*Ad lectorem* du *De revolutionibus*.¹

Dans son style inimitable, Bruno voit dans cette *epistola superliminare* ajoutée au livre de Copernic l'initiative d'un «âne ignorant et présomptueux»,² qu'il interprète de la façon suivante: cet auteur, a voulu ou bien «apporter son appui à l'auteur en l'excusant, ou bien offrir aux autres ânes l'occasion de brouter quand même dans ce livre quelques salades et quelques baies, de crainte qu'ils ne repartent à jeun».³

Suit la traduction d'une partie notable de l'avertissement,⁴ dans l'ensemble fidèle, mais qui comporte des modifications de détail et quelques rares commentaires qui méritent d'être signalés.⁵

Non dubito, quin eruditi quidam, uulgata iam de nouitate hypotheseon huius operis fama, quod terram mobilem, So-	«Non dubito che alcuni eruditi ⁶ [...] essendo già divulgata la fama de le nove supposizioni ⁷ di questa opera, che vuole
--	---

¹ Voir M.-P. LERNER, A. SEGONDS, *Sur un «avertissement» célèbre: l'Ad lectorem du De revolutionibus de Nicolas Copernic*, «Galilaeana», v, 2008, pp. 113-148. C'est seulement en 1609 que le nom de l'auteur de ce texte liminaire, à savoir Andreas Osiander (1496 ou 1498-1552), sera rendu public par Jean Kepler dans l'*Astronomia nova*.

² Sur le thème multiforme de l'âne chez Bruno, voir N. ORDINE, *Le mystère de l'âne. Essai sur Giordano Bruno*, trad. fr., Paris, 1993. Aux yeux de Bruno, le scepticisme d'Osiander le rangerait dans la catégorie de l'asinité 'négative' (voir *ibidem*, pp. 50-53). Bruno traite aussi de «pazzo» l'auteur de la «praefatiuncula» (BOEUC II 132 et 138).

³ BOEUC II 127: «asino ignorante e presuntuoso, il quale (come volesse iscusando faurir l'autore, o pur a fine che anco in questo libro gli altri asini, trovando ancora le sue lattuche e frutticelli, avessero occasione di non partirsene a fatto deggiuni)». Comme le note à juste titre M. A. Granada, Bruno reproche au pédant qui a composé l'*Ad lectorem* d'avoir tenté de subvertir la pensée de Copernic, en faisant accroire que ce qui se donne dans la Préface et dans le livre I du *De revolutionibus* pour une connaissance véritable de la nature, ne serait en fait qu'une simple fiction mathématique sans portée philosophique.

⁴ Pour faciliter la comparaison avec l'original latin, nous en reproduisons le texte dans la colonne de gauche (*De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimbergae, apud Iohannem Petreium, 1543; voir *Ad lectorem de hypothesibus huius operis*, sign. [iv]).

⁵ BOEUC II 129-131. Ces remarques figurent dans les notes qui accompagnent la version italienne de Bruno.

⁶ Ici Bruno ajoute, entre parenthèses, les mots suivants (*ben disse, alcuni, de quali lui può esser uno*): il considère donc l'âne ignorant auteur de cette lettre comme étant l'un de ces érudits.

⁷ Bruno traduit ici *hypothesis* par *supposizio*, équivalent du latin *suppositio*, qui est un calque du mot grec ὑπόθεσις propre aux traducteurs médiévaux (par exemple Guillaume de Moerbeke). Il semble que le mot 'hypothèse', aussi bien en italien qu'en latin, soit absent de la langue personnelle de Bruno.

lem uero in medio uniuersi immobilem constituit, uehementer sint offensi, putentque disciplinas liberales recte iam olim constitutas, turbari non oportere. Verum si rem exacte perpendere uolent, inuenient authorem huius operis, nihil quod reprehendi mereatur commisisse. Est enim Astronomi proprium, historiam motuum cœlestium diligenti & artificiosa obseruatione colligere. Deinde causas eorundem, seu hypotheses, cum ueras assequi nulla ratione possit, qualescunque excogitare & confingere, quibus suppositis, ijdem motus, ex Geometriæ principijs, tam in futurum, quam in præteritum recte possint calculari. Horum autem utrunque egregie præstitit hic artifex. Neque enim necesse est, eas hypotheses esse ueras, imo ne uerisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum obseruationibus congruentem exhibeant, nisi forte quis Geometriæ & Optices usque adeo sit ignarus, ut epicyclium Veneris pro uerisimili habeat, seu in causa esse credat, quod ea quadraginta partibus, & eo amplius, Solem interdum præcedat, interdum sequatur. Quis enim non uidet, hoc posito, necessario sequi, diametrum stellæ in περιγείῳ plusquam quadruplo, corpus autem ipsum plusquam sedecuplo, maiora, quam in ἀπογείῳ apparere, cui tamen omnis æui experientia refragatur. Sunt & alia in hac disciplina non minus

la terra esser mobile et il sole starsi saldo e fisso in mezzo del universo, non si sentano fortemente offesi; stimando che questo sia un principio per ponere in confusione¹ l'arte liberali già tanto bene et in tanto tempo poste in ordine. Ma se costoro vogliono meglio considerar la cosa, troveranno che questo autore non è degno di riprensione, perché è proprio a gli astronomi raccorre diligente et artificiosamente² l'istoria dei moti celesti: non possendo poi per ragione alcune trovar le vere cause³ di quelli, gli è lecito di fengersene e formarsene a sua posta per principij di geometria, mediante i quali tanto per il passato, quanto per auenire si possano calcolare:⁴ onde non solamente non è necessario che le supposizioni siino vere, ma né anco verisimili. Tali denno esser stimate l'ipotesi di questo uomo,⁵ eccetto se fusse qualch'uno tanto ignorante de l'optica e geometria,⁶ che creda che la distanza di quaranta gradi e più, la quale acquista Venere discostandosi dal sole or da l'una or da l'altra parte, sii cagionata dal movimento suo ne l'epiciclo. Il che se fusse vero, chi è sì cieco che non veda quel che ne seguirebbe contra ogni esperienza: che il diametro de la stella apparirebbe quattro volte, et il corpo de la stella più di sedeci volte più grande quando è vicinissima nel opposto de l'auge: che quando è lontanissima, dove

¹ un principio per ponere in confusione est une traduction très libre de *turbari non oportere*.

² Bruno omet ici de traduire le mot important: *obseruatione*; voir aussi à la fin du texte, où *obseruationum* a été remplacé par *supposizioni*. Notons que l'expression *tesoro di queste supposizioni* qui est censée rendre le latin *thesaurum [...] obseruationum* est une altération de la pensée d'Osiander, lequel justifie la publication du livre de Copernic par le trésor d'observations, et non pas d'hypothèses, qu'il contient.

³ Le latin dit: «causas eorundem [motuum] seu hypotheses [...] ueras»: ici encore, le mot *hypothesis* n'est pas traduit.

⁴ Les mots: *Horum autem utrunque egregie præstitit hic artifex* ne sont pas traduits.

⁵ En réalité, Osiander ne dit pas que les hypothèses de Copernic ne sont ni vraies, ni vraisemblables, mais seulement que, étant donné le rapport déficient desdites hypothèses par rapport au réel, il suffit de recourir à un calcul qui s'accorde avec les observations.

⁶ Plus bas (BOEUC II 133 sq.), Bruno critique la raison avancée par le préfacier de Copernic touchant la taille de Vénus, au nom de «la géométrie et de l'optique véritables».

absurda, quæ in præsentiarum excutere, nihil est necesse. Satis enim patet, apparentium inæqualium motuum causas, hanc artem penitus & simpliciter ignorare. Et si quas fingendo excogitat, ut certe quamplurimas excogitat, nequaquam tamen in hoc excogitat, ut ita esse cuiquam persuadeat, sed tantum, ut calculum recte instituant. Cum autem unius & eiusdem motus, uariæ interdum hypotheses sese offerant (ut in motu Solis, eccentricitas, & epicyclium) Astronomus eam potissimum arripit, quæ compræhensu sit quam facillima. Philosophus fortasse, ueri similitudinem magis requiret, neuter tamen quicquam certi compræhendet, aut tradet, nisi diuinitus illi reuelatum fuerit. Sinamus igitur & has nouas hypotheses, inter ueteres, nihilo uerisimiliores

se dice essere in auge?¹ Vi sono ancora de altre supposizioni non meno inconuenienti² che questa, quali non è necessario riferire». ³ – Et conclude al fine: «Lasciamoci dunque prendere il tesoro di queste supposizioni, solamente per la facilità mirabile et artificiosa del computo: per che se alcuno queste cose fente prenderà per vere, uscirrà più stolto da questa disciplina, che non v'è entrato». ⁴

¹ Bruno préfère aux mots grecs *apogeion* et *perigeion* leur équivalent médiéval latin *aux* et *oppositum augis* (dont il estime nécessaire d'expliquer que, dans le premier cas, la planète est *lontanissima* et, dans le second, *vicinissima*). Les termes *aux* et *oppositum augis* font partie du vocabulaire astronomique traditionnel bien familier à Bruno: tant dans la *Sphera* de Jean de Sacrobosco, sur laquelle il donna des leçons en 1576 (voir E. CANONE [a cura di], *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, Cassino, 1992, pp. 79-81), que dans les *Theoricæ novæ planetarum* de Georg Peurbach, texte qu'il a lu de près: sur cette découverte récente, voir P. OMODEO, *Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus: the Motions of the Earth in the Ash Wednesday Supper*, «Nuncius», xxiv, 2009, pp. 107-131.

² Le mot *inconuenienti* employé par Bruno pour traduire *absurda* est conforme au sens scolastique du terme.

³ Ici, Bruno omet de traduire le long passage de l'*Ad lectorem* qui va de: «Satis enim patet» jusqu'à «reuelatum fuerit», où Osiander expose plusieurs idées importantes. Il revient sur le caractère nécessairement fictif des causes qu'invente l'astronome pour calculer les mouvements, sans pouvoir prétendre qu'elles correspondent à la réalité; il mentionne le choix que celui-ci opère, face à plusieurs hypothèses, en faveur de la plus simple; enfin, il relève que le manque de vraisemblance des hypothèses astronomiques est sans doute de nature à frustrer le philosophe, mais que ce dernier, pas plus que l'astronome, ne saurait rien connaître ou enseigner de certain à moins d'avoir été gratifié d'une révélation divine. Si Bruno désapprouve fortement l'idée que le philosophe serait condamné à l'ignorance touchant la nature et le monde, il estime en revanche, comme Osiander, que les astronomes, avec leurs hypothèses cinématiques (et, pense Bruno, compte tenu du caractère incertain, sinon irréalisable, de certaines observations célestes) ne peuvent pas parvenir à une connaissance certaine. Sur la conception brunienne des suppositions en astronomie, voir H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967, pp. 222-225.

⁴ La traduction ne suit pas fidèlement le texte. Bruno laisse tomber les mots: «has nouas hypotheses, inter ueteres, nihilo uerisimiliores», et l'avertissement réitéré: «Neque quisquam, quod ad hypotheses attinet, quicquam certi ab Astronomia expectet, cum ipsa nihil tale præstare queat».

innotescere, præsertim cum admirabiles simul, & faciles sint, ingentemque thesaurum, doctissimarum obseruationum secum aduehant. Neque quisquam, quod ad hypotheses attinet, quicquam certi ab Astronomia expectet, cum ipsa nihil tale præstare queat, ne si in alium usum conficta pro ueris arripiat, stultior ab hac disciplina discedat, quam accesserit.

Marquant son désaccord avec la façon dont l'auteur de l'*Ad lectorem* sert son 'patron' Copernic, Bruno s'appuie sur la *Lettre à Paul III* pour confirmer que l'auteur du *De revolutionibus* ne s'est évidemment pas livré au passe-temps gratuit qui consisterait à «computare e misurare e geometrare e perspettivare», mais qu'il a prétendu nous donner accès à l'*onoratissima cognizione* de la fabrique du monde. A l'appui de ses dires, Bruno paraphrase et résume en ces termes le propos de Copernic dans la *Lettre à Paul III*, texte que l'imprimeur Petreius a pris soin d'intituler *Praefatio Authoris* pour le distinguer de l'auteur de l'avertissement anonyme:¹

Al Copernico non ha bastato dire solamente che la terra si move; ma ancora protesta e conferma quello, scrivendo al papa e dicendo, che le opinioni di filosofi son molto lontane da quelle del volgo indegne d'essere seguitate, degnissime d'esser fuggite: comme contrarie al vero e dirittura.² Et altri espressi indizii porge della sua sentenza; non ostante ch'al fine par ch'in certo modo vuole a comun giudizio tanto di quelli che intendono questa filosofia, quanto de gli altri che son puri matematici, che se per gli apparenti inconvenienti non piacesse tal supposizione, conviene ch'anco a lui sii concessa libertà di ponere il moto de la terra per far dimostrazioni più ferme di quelle ch'han fatte gli antichi: i quali forno liberi nel fengere tante sorte e modelli di circoli, per dimostrar gli fenomeni de gli astri.³ Da le quale paroli non si può raccorre che lui dubiti di quello che si costantemente ha confessato, e proverà nel primo libro sufficientemente rispondendo ad alcuni argomenti di quei che stimano il contrario: dove non solo fa ufficio di matematico che suppone: ma anco de fisico che dimostra il moto della terra.⁴

¹ BOEUC II 131-133.

² *De rev.*, sign. iijv: «Et quamuis sciam, hominis philosophi cogitationes esse remotas a iudicio uulgi, propterea quod illius studium sit ueritatem omnibus in rebus, [*quatenus id a Deo rationi humanæ permissum est*], inquirere, tamen alienas prorsus a rectitudine opiniones fugiendas censeo». (Bruno n'a pas estimé utile de traduire ou de paraphraser les mots de Copernic mis par nous entre crochets carrés).

³ *Ibid.*, sign. iiijr: «Inde igitur occasionem nactus, coepi & ego de terræ mobilitate cogitare. Et quamuis absurda opinio uidebatur, tamen quia sciebam alijs ante me hanc concessam libertatem, ut quoslibet fingerent circulos ad demonstrandum phænomena astrorum, existimaui mihi quoque facile permitti, ut experirer, an posito terræ aliquo motu, firmiores demonstrationes, quam illorum essent, inueniri in reuolutione orbium coelestium possent».

⁴ *Ibid.*, sign. iiijr-v: «Proinde quoque & in progressu operis hunc sequutus sum ordinem,

Comme on le voit, Bruno donne ici une présentation synthétique de la *Lettre à Paul III*, qui est comme une réfutation anticipée, par l'auteur en personne, de la thèse fallacieuse soutenue dans l'*Ad lectorem*, en concluant, à partir des mots mêmes de Copernic, que sa position «n'est pas seulement celle du mathématicien qui suppose, mais celle aussi du physicien qui démontre le mouvement de la Terre». Ce qui n'empêche pas Bruno, on le sait, de trouver insuffisante cette approche physique de Copernic, puisqu'il lui reproche d'avoir été, fondamentalement, «più studioso de la matematica che de la natura».¹

Revenant sept ans après la *Cena* sur cette même Lettre-Préface de Copernic au pape dans le *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis*,² Bruno en reproduit une partie, qu'il découpe en huit arguments, paraphrasant par endroits le texte original, éliminant ça et là des membres de phrases dont le contenu lui paraît négligeable, et l'agrémentant de commentaires de son cru. Là aussi, il serait intéressant d'examiner dans le détail la transposition que Bruno propose de ce texte. On relèvera, en particulier, qu'il le 'nettoie' de toute référence (et, par suite, de toute révérence) au souverain pontife dédicataire de l'ouvrage, et qu'il achève sa citation de la *Praefatio Authoris* avec le proverbe: «Non est remedium aduersus sycophantæ morsum»³ – un proverbe dont Bruno s'applique peut-être à lui-même l'amère

ut in primo libro describam omnes positiones orbium, cum terræ, quos ei tribuo, motibus, ut is liber contineat communem quasi constitutionem uniuersi. In reliquis uero libris postea conféro reliquorum syderum atque omnium orbium motus, cum terræ mobilitate, ut inde colligi possit, quatenus reliquorum syderum atque orbium motus & apparentiæ saluari possint, si ad terræ motus conferantur. Neque dubito, quin ingeniosi atque docti Mathematici mihi astipulaturi sint, si quod hæc philosophia in primis exigit, non obiter, sed penitus, ea quæ ad harum rerum demonstrationem a me in hoc opere, adferuntur, cognoscere atque expendere uoluerint».

¹ BOEUC II 39, jugement que Bruno explicite de la façon suivante: «non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venesse a liberar e sé et altri da tante vane inquisizioni, e fermar la contemplazione ne le cose costante e vere». Au nombre des erreurs dont Copernic n'a pas su se libérer faute de connaître les vrais principes, il y a l'idée de la nécessité d'un centre fixe et stable pour tout mouvement – même s'il a eu le mérite d'y mettre le Soleil à la place de la Terre – et la croyance que l'univers est limité par une circonférence (*ibid.*, dial. III, p. 159).

² Voir *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis* (Francofurti, apud Ioan. Wechelium & Petrum Fischerum consortes, 1591), lib. III, cap. 9 («De lumine Nicolai Copernici»), pp. 327-332 (également dans MMI 581-584).

³ Ce proverbe est cité en latin par Copernic, bien qu'il n'apparaisse chez aucun écrivain classique. Érasme, qui l'avait trouvé chez Aristophane, *Plutus*, 885, a été le premier à en donner une traduction latine, l'incorporant dans ses *Chiliades adagiorum* (Venetiis, 1508), où il est le proverbe VI 29 de la 11^e Chiliade: voir *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, II/4, Amsterdam-Oxford, 1987, n° 1529, p. 40, l. 490: «Non inest remedium aduersus sycophantæ morsum»

leçon, si le fait qu'il a été composé typographiquement en lettres capitales dans l'édition *princeps* du *De immenso et innumerabilibus* (voir p. 332) est, comme on peut le penser, intentionnel.

(voir aussi ÉRASME DE ROTTERDAM, *Les Adages*, édition complète bilingue sous la direction de J.-C. Saladin, 5 vol., Paris, 2011, n° 1529, vol. II, pp. 340-341).

BRUNO E IL PROBLEMA DELL'AFFETTO: L'INTERPRETAZIONE DELLA FIGURA TRICIPITE NEGLI *EROICI FURORI*

GENTA OKAMOTO

SUMMARY

Giordano Bruno holds that we always have conflicting emotions such as love and hate at the same time. Bruno advances this claim by arguing that the conflict is the principle of human perfection. The purpose of this paper is to reconstruct and examine the Brunian theory of emotion, by focusing on his interpretation of the triple-headed beast (wolf, lion, dog), traditional allegory of time, as described in the *Eroici furori*. I shall also try to reveal why the Frenzied, not the Sage, is regarded as the ideal model for the human being in the Nolan philosophy.

1.

AL crepuscolo dell'antichità, il dio Serapide, che era stato oggetto di un culto diffuso nell'Egitto ellenistico così come nella Roma tardoimperiale, veniva rappresentato insieme a un singolare animale con tre teste, una di lupo, una di leone e una di cane, unite sopra il corpo di un serpente.¹ Questo mostro tricipite è la stessa figura descritta da Giordano Bruno nel dialogo primo della seconda parte degli *Eroici furori*:

MARICONDO. [...] ma al nostro riguardo sempre, in qualsivoglia stato ordinario, il presente più ne afflige che il passato, et ambi doi insieme manco possono appagarne che il futuro, il quale è sempre in aspettazione e speranza, come ben puoi veder designato in questa figura la quale è tolta dall'antiquità de gli Egizzii, che fêrno cotal statua che sopra un busto simile a tutti tre puosero tre teste, l'una di lupo che remirava a dietro, l'altra di leone che avea la faccia volta in mezzo, e la terza di cane che guardava innanzi; per significare che le cose passate affliggono col pensiero, ma non

okamotogenta@gmail.com

L'autore ringrazia Francesco Campagnola per la traduzione di questo saggio originariamente in giapponese.

¹ Vedi E. PANOFKY, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Berlin, Gebr. Mann, 1997², pp. 1-35; IDEM, *Meaning in the visual arts*, New York, Doubleday, 1955, pp. 151-164; E. WIND, *Pagan mysteries in the Renaissance*, 2nd ed., New York, W. W. Norton 1968, pp. 259-262; L. ALBANESE, *I simboli animali del tempo nella cultura rinascimentale*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 1, pp. 13-21.

tanto quanto le cose presenti che in effetto ne tormentano, ma sempre per l'avenire ne promettiamo meglio. Però là è il lupo che urla, qua il leon che rugge, appresso il cane che applaude. [...] Vedi che sopra il lupo è IAM, sopra il leone MODO, sopra il cane PRAETEREA, che son dizioni che significano le tre parti del tempo.¹

Chi è preda del più elevato 'eroico furore' umanamente raggiungibile, secondo Bruno, vive «sotto la ruota del tempo»,² condizione della quale il mostro dalle tre teste ferine è un'allegoria. Ovvero, l'immagine implica che attraverso la speranza per il futuro si sopportano i tormenti del passato e del presente, proprio come fa il furioso eroico. Tuttavia, se solo a questo si riducesse il senso del passo bruniano, lungi dal rivelare una intuizione originale, potremmo ritenere di essere di fronte a un'idea piuttosto trita. Tanto per iniziare, non è Bruno il primo a considerare le tre teste ferine di lupo, leone e cane quali allegoria del tempo. Già all'inizio del v secolo, Macrobio, menzionando nei suoi *Saturnalia* la statua presente nel Serapeo di Alessandria di Egitto, riporta proprio questa interpretazione della figura ferina.³ Ancora ai tempi di Bruno, nel xvi secolo, vi erano varie opere che descrivevano le tre teste animali come allegoria del tempo basandosi su Macrobio. Si possono, per es., menzionare *Le immagini dei Dei de gli antichi* di Vincenzo Cartari⁴ e gli *Hieroglyphica* di Pierio Valeriano,⁵ opere pubblicate entrambe nel 1556 e che furono più volte ristampate e ampiamente lette per tutto il resto del secolo.

Tuttavia, vedremo come il brano degli *Eroici furori* sopracitato, che sembra trattare di un pensiero non originale tramite una metafora non originale, se ne seguiamo attentamente la trattazione, dimostra di contenere una peculiare intuizione sull'affetto. Per comprendere adeguatamente questo punto, dobbiamo cominciare dai dettagli della descrizione dell'allegoria del tempo tricefalo. Questi ultimi diverranno chiari quando alla descrizione di Bruno compareremo quella di Macrobio:

ergo leonis capite monstratur qua praesens tempus, quia condicio eius inter praeteritum futurumque actu praesenti valida fervensque est. sed et praeteritum tempus lupi capite signatur, quod memoria rerum transactarum rapitur et aufertur. item canis blandientis effigies futuri temporis designat eventum, de quo nobis spes, licet incerta, blanditur.⁶

Ciò che colpisce, già a una prima lettura, è che il valore dell'equazione 'leone-presente' è differente in Bruno e in Macrobio. Questi descrive il presente come un tempo segnato da un agire forte, mentre il filosofo nolano

¹ *Furori*, BOEUC VII 289.

² *Furori*, BOEUC VII 31.

³ MACROBIUS, *Saturnalia*, Leipzig, Teubner, 1970², I 20, 13-15.

⁴ V. CARTARI, *Le immagini de i Dei de gli antichi*, Vicenza, Neri Pozza, 1996, pp. 69-71.

⁵ P. VALERIANO, *Hieroglyphica*, Basileae, Michael Isengrin, 1556, pp. 118A-B, 229A-B.

⁶ MACROBIUS, *Saturnalia*, cit., I 20, 15.

lo caratterizza come un tempo tormentato. Solo per il fatto che nel caso del 'lupo-passato' e del 'cane-futuro' non ci siano differenze interpretative altrettanto evidenti non si può concludere automaticamente che la discrasia tra le due letture del 'leone-presente' non abbia significato. Macrobio, scrivendo delle tre teste, parte da quella leonina e si dilunga soprattutto su di essa nella sua descrizione.¹ Non vi sono rilevanti differenze rispetto agli scritti di Cartari e Valeriano.²

Attraverso il paragone con Macrobio la peculiarità del tormento che caratterizza il presente appare in Bruno evidente. Non si tratta per quest'ultimo di un presente segnato da un agire forte e ardente, ma di un presente doloroso e tormentato. Tuttavia, poiché il presente non esiste in quanto dimensione temporale, questo poggerà dunque sul sentimento del tormento? Onde penetrare nel cuore di questi problemi, intendo ricostruire il pensiero bruniano sull'*affetto*.

2.

Negli *Eroici furori*, nell'intessere le sue riflessioni su *affetto / affezione, passione, core / cuore*, Bruno pone proprio in tale intreccio il punto chiave della complessità essenziale dell'uomo. Secondo il Nolano, l'uomo – al pari delle altre cose della natura – è un essere composto, e le cose composte altro non sono che quelle formate dai contrari:

TANSILLO. [...] nessuna cosa è pura e schetta [...]; appresso, tutte le cose constano de contrarii: da onde avviene, che gli successi de li nostri affetti per la composizione ch'è nelle cose, non hanno mai delectazion alcuna senza qualch'amaro; anzi dico, e noto di più, che se non fusse l'amaro nelle cose, non sarrebbe la delectazione, atteso che la fatica fa che troviamo delectazione nel riposo; la separazione è causa che troviamo piacere nella congiunzione: e generalmente esaminando, si troverà sempre che un contrario è cagione che l'altro contrario sia bramato e piaccia.³

Se non vi fosse l'*amaro* non vi sarebbe la *delectazione*, senza piacere non si darebbe dolore. Gli affetti contrari presuppongono l'uno l'altro. Una simile idea, di per sé, non ha nulla di particolarmente originale. Tuttavia, da questo concetto Bruno trae una conclusione piuttosto paradossale: ogni affetto sempre oscilla, contemporaneamente, verso entrambi i poli opposti. Bruno osserva: «mentre l'affetto lasciando il mezzo e meta de la temperanza, tende a l'uno e l'altro estremo; e talmente si trasporta alto o a destra, che anco si trasporta a basso et a sinistra».⁴ Il che non vuol dire che il piacere consegua al dolore e viceversa. Quando sperimentiamo il dolore noi siamo

¹ Ivi, I 20, 13-14.

² Vedi V. CARTARI, *Le immagini de i Dei de gli antichi*, cit., p. 71; P. VALERIANO, *Hieroglyphica*, cit., p. 229A-B.

³ *Furori*, BOEUC VII 97.

⁴ *Furori*, BOEUC VII 107.

già sempre nel piacere e lo stesso è vero per l'inverso. Per esempio, il piacere del riposo non è affatto perpetuo e totale; invero, esso si dà solo perché contemporaneamente proviamo il dolore della fatica, in quanto si dà in relazione a quest'ultimo. Tale argomentazione si ritrova anche nello *Spaccio de la bestia trionfante*.

SOFIA. [...] La fatica non piace se non in principio dopo il riposo: e se non in principio, dopo la fatica, nel riposo non è delectazione.

SAULINO. Se cossì è, non è delectazione senza mistura di tristezza: se nel moto è la partecipazione di quel che contenta, e di quel che fastidisce.¹

'Delectazione' e 'amaro' o 'tristezza' sono quindi mescolati. Se venisse meno la sofferenza della fatica che dipende dal lavoro, non ci sarebbe alcun piacere nel riposo; piuttosto, si potrebbero produrre altre forme di sofferenza quali la noia e l'insofferenza. Se così fosse, nel perdurare della noia, e soltanto in relazione a questa, il lavoro produrrebbe piacere anziché fatica. In altre parole, il piacere e il dolore non si darebbero mai *in alternativa*, sarebbero invece sempre presenti *contemporaneamente*. Per provare piacere occorre al contempo provare dolore. I due affetti si danno solo all'interno di questa relazione.

Evidentemente, l'affetto che proviamo può essere definito in alcune circostanze solo come piacere, e in altre solamente come dolore: lo chiamiamo ora in un modo, ora in un altro, soltanto perché per un momento oscilla più verso una che verso l'altra delle due polarità. L'affetto oscilla al contempo verso direzioni contrarie anche se non ha che un unico nome:

dove queste cose che si generano e corrompono sono congiunte e come in medesimo soggetto composto, si trova il senso di delectazione e tristizia insieme. Di sorte che venga nominata più presto delectazione che tristizia, se avviene che la sia predominante, e con maggior forza possa sollecitare il senso.²

Pertanto, supponendo che affetti contrastanti presuppongano l'uno l'altro e siano presenti sempre contemporaneamente, se ne ricava, secondo Bruno, che in realtà essi si originano da un unico e uguale affetto: «da uno affetto del core procede l'odio et amore di doi contrarii».³ Quindi, in definitiva, tutti gli affetti derivano da un solo affetto. Seguendo la tradizione platonica e cristiana, Bruno ci dice che questo affetto è l'amore. Ciò è espresso con la massima chiarezza nel *De vinculis*:

amor omnium affectuum extet fundamentum. Qui enim nihil amat, non est cur timeat, speret, gloriatur, superbiat, audeat, contemnat, accuset, excuset, humilietur, aemuletur, irascatur et aliis eiusce generis modis afficiatur.⁴

¹ *Spaccio*, BOEUC V 55-57.

³ *Furori*, BOEUC VII 75.

² *Furori*, BOEUC VII 303.

⁴ *De vinculis*, BOM 492.

In un altro passaggio del *De vinculis*, citando un sonetto degli *Eroici furori*¹ che ha per oggetto il confliggere degli affetti contrastanti, il filosofo nolano indica come l'amore generi «effetti e affetti contrari» quali il gridare e il tacere, la gioia e la tristezza, il timore e l'audacia, l'ira e la mitezza, il pianto e il riso.² Bruno afferma: «mi par che l'amor sia tutto, e faccia tutto; e de lui si possa dir tutto, e tutto possa attribuirsi a lui».³ Insomma, egli ritiene che dalla complessità essenziale dell'uomo derivi la plurima suddivisione dell'unico affetto dell'amore, che oscilla contemporaneamente verso entrambi i poli contrapposti.

Se l'oscillare degli affetti, pur originandosi da un unico principio, si scinde in opposte polarità, gli esseri umani, nell'abbracciare gli affetti, finiscono necessariamente per abbracciare altresì il conflitto. Questa riflessione bruniana, in un certo senso, sembra adeguarsi alle questioni tradizionali sull'anima. Se ripercorressimo la genealogia del tema del conflitto originato dagli affetti, non giungeremmo solo alla poesia lirica e alla sua chiosa, nelle quali Bruno si cimenta con perizia.⁴ Si potrebbe infatti risalire direttamente alla filosofia antica,⁵ e, ancora, ritrovare il suddetto tema circolare perfino nella medicina medievale.⁶ Tuttavia, Bruno si avvicina a questo tema, che già appartiene alla tradizione, da una differente angolatura. Ovvero, poiché l'affetto è da lui pensato come ciò che, pur avendo un uguale principio, oscilla contemporaneamente verso direzioni contrastanti, esso si presenta come ciò che genera *al suo interno* il conflitto. In altre parole, il conflitto qui originato dall'affetto, non è il conflitto tra ragione e affetti né quello tra volontà e affetti, ma esprime la conflittualità interna degli affetti stessi.

3.

Sulla base di una simile concezione, se si volessero fuggire il dolore e la tristezza, non si potrebbe fare altro che fuggire ogni affetto. Qualunque affetto, anche si trattasse di piacere e gioia, oscilla al contempo insieme

¹ *Furori*, BOEUC VII 95.

² Cfr. *De vinculis*, BOM 426-428.

³ *Furori*, BOEUC VII 355.

⁴ Vedi J. C. NELSON, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's Eroici furori*, New York, Columbia University Press, 1958, pp. 15-162; M. SANTAGATA, *Amate e amanti. Figure della lirica amorosa fra Dante e Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 141-172.

⁵ Vedi R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 303-318; L. SPRUIT, *Bodily Arousal, Emotion and Tranquillity in Bruno's Eroici furori*, in *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, a cura di E. Canone e I. D. Rowland, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2007, pp. 135-137.

⁶ Vedi G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, 3ª ed., Torino, Einaudi, 2006, pp. 5-35, 130-145; D. GIOVANNONZI, *De amore qui hereos dicitur. Echi della dottrina della malattia d'amore negli Eroici furori*, in *The Alchemy of Extremes*, cit., pp. 81-93.

verso il suo opposto, generando divisione e conflitto. Al contrario, quando si rimanga calmi in quel centro dove non si danno né piacere né dolore, evitando l'oscillare di tutti gli affetti verso i poli opposti, anche divisione e conflitto s'acquietano. Per dirla con il Nolano: «All'ora è in stato di virtude quando si tiene al mezzo declinando da l'uno e l'altro contrario». ¹ In tal modo, avremmo il *mezzo* aristotelico o piuttosto l'apatia stoica. Così, ben s'intende cosa Bruno abbia da dire sul 'sapiente' che «non è contento né triste». ²

TANSILLO. [...] il quale [=sapiente] considerando il male et il bene, stimando l'uno e l'altro come cosa variabile e consistente in moto, mutazione e vicissitudine (di sorte ch'il fine d'un contrario è principio de l'altro, e l'estremo de l'uno è cominciamento de l'altro), non si dismette, né si gonfia di spirito, vien continente nell'inclinazioni e temperato nelle voluptadi: stante ch'a lui il piacere non è piacere, per aver come presente il suo fine. Parimente la pena non gli è pena, perché con la forza della considerazione ha presente il termine di quella. Cossi il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose che non sono, et afferma quelle non esser altro che vanità et un niente: perché il tempo à l'eternità ha proporzione come il punto a la linea. ³

Considerando il piacere e il dolore come finiti e vane tutte le cose, il sapiente acquieta in sé ogni affetto; ciò potrebbe sembrare null'altro che la prassi teorizzata dallo Stoicismo di fronte agli affetti. ⁴ Negli *Eroici furori*, quella sul sapiente è però solo una divagazione dal tema principale. Il modello più elevato di esistenza umana che Bruno, in contrapposizione all'idea di sapiente, descrive positivamente nei suoi dettagli è piuttosto quello del furioso, l'esistenza di chi vive, nella discordia estrema degli affetti confliggenti, l'eroico furore. Potrebbe apparire incomprensibile a un primo sguardo. L'esistenza del sapiente qual è abbozzata negli *Eroici furori* sembra infatti pressoché identica alla «via vera alla vera moralità», descritta da Bruno nell'*Epistola proemiale* del *De l'infinito, universo e mondi*, quale forma di esistenza più elevata per l'uomo: ⁵

Ecco la ragion della mutazion vicissitudinale del tutto; per cui cosa non è di male da cui non s'esca, cosa non è di buono a cui non s'incorra: mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima et una. Dalla

¹ *Furori*, BOEUC VII 107.

² *Furori*, BOEUC VII 99.

³ *Furori*, BOEUC VII 101.

⁴ Vedi P. HADOT, *Le présent seul est notre bonheur*, «Diogène», CXXXIII, p. 73; R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, cit., pp. 235-240. Inoltre, sulla relazione tra Bruno e lo Stoicismo, cfr. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la Stoa. Une présence non reconnue de thèmes stoïciens?*, in *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 140-174; IDEM, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 259-277.

⁵ Cfr. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 356-357.

qual contemplazione (se vi saremo attenti) avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia: onde aremo la via vera alla vera moralità.¹

Quando ci si rende conto che, nel tempo, tutte le cose sono soggette necessariamente alla mutazione, si smette di gioire o di rattristarsi per la propria sorte e per ogni accidente. Certo, questa «via vera alla vera moralità» sembra, in definitiva, del tutto simile all'esistenza del 'sapiente' delineata negli *Eroici furori*. Tuttavia, ciò di cui si parla nell'epistola proemiale del *De l'infinito* si distingue in un punto essenziale: non nel punto di partenza, ovvero nel fatto che col tempo tutte le cose mutano e nulla perdura in eterno. Stante questo medesimo principio, negli *Eroici furori*, il 'sapiente' è colui che riesce a vedere la relatività del bene e del male e la vanità di tutte le cose. Invece, al contrario, per la «via vera alla vera moralità» del *De l'infinito*, tutto risulta essere bene e ogni cosa appare, per così dire, divina. Pertanto, se è indubbio che, col tempo, ogni cosa muti e che dunque nulla sia eterno, questo stesso mutamento, o *vicissitudine* nella terminologia bruniana, è eterno e, in questo senso, può ben essere definito *divino*. Perciò tutte le cose, proprio per il loro mutare, partecipano dell'essere divino che è tale *vicissitudine*, condividono cioè tale divinità. Così, la distinzione tradizionale tra eternità di Dio e temporalità delle creature viene abbandonata.² Bruno, nel *Camoeracensis acrotismus*, criticando la teoria del tempo di Aristotele, congiunge eternità e tempo in una medesima durata. Le sue parole sono: «tempus perpetuum aeternitas est».³ Dunque, per Bruno la *vicissitudine* di tutte le cose non è altro che il realizzarsi dell'eternità divina nella temporalità del creato.

A questo punto, il bene e il male, prima considerati relativi, verrebbero ricompresi come bene in senso assoluto. Nell'epistola proemiale del *De l'infinito*, subito dopo il brano citato, si legge:

E perché tutti sottogiaceмо ad ottimo efficiente, non doviamo credere, stimare e sperare altro, eccetto che come tutto è da buono, cossì tutto è buono, per buono et a buono; da bene, per bene, a bene. Del che il contrario non appare se non a chi non apprende altro che l'esser presente; come la beltade dell'edificio non è manifesta a chi scorge una minima parte di quello, come un sasso, un cemento affisso, un mezzo parete: ma massime a colui che può vedere l'intiero, e che ha facultà di far conferenza di parti a parti.⁴

Non vi è più la figura del 'sapiente' che vede la vanità di tutte le cose: il sapiente coglie la *vicissitudine* del tutto solamente nel presente, nella sua

¹ *Infinito*, BOEUC IV 39.

² Vedi M. A. GRANADA, *El concepto de tiempo en Bruno. Tiempos cósmicos y eternidad*, in *La filosofía di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, a cura di E. Canone, Firenze, Olshki, 2003, pp. 107-110.

³ *Camoer. acrot.*, BOL I, I 150.

⁴ *Infinito*, BOEUC IV 41.

relatività. Se però si guarda al mutamento non solo nella sua attualità ma anche rispetto al futuro, ovvero se lo si considera nella sua dimensione eterna, come assoluto, tutto è bene e ogni cosa è parte del divino. Come viene detto esplicitamente negli *Eroici furori*:

l'alta e magnifica vicissitudine [...] agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, et il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'inifinita bontà infinitamente si comuniche secondo tutta la capacità de le cose.¹

Se è così, non c'è bisogno di fuggire gli affetti. Se supponiamo che tutte le cose sono vane nella misura in cui mutano col tempo, allora gli affetti che da queste cose sono generate e che a queste si dirigono, non sono altro che vanità. Per il 'sapiente' acquietare gli affetti diviene auspicabile. D'altronde, se al contrario supponiamo che, proprio perché mutano col tempo, tutte le cose sono buone e divine, allora gli affetti che da queste cose sono generate e che a queste si dirigono, tutt'altro che vane, sono assolutamente veraci e vitali. Sicuramente, per quanto gli affetti possano essere naturali, essi rimangono difficili da evitare, dilaceranti, sempre generatori di conflitti. Ma una volta riconosciuto che tutti i frutti della vicissitudine sono buoni e divini, questi conflitti quantomeno non possono essere un male assoluto:

Dove [il furioso eroico] dimostra l'amor suo non esser come de la farfalla, del cervio e del lioncorno, che fuggirebbono s'avesser giudizio del fuoco, della saetta e de gli lacci, e che non han senso d'altro che del piacere: ma vien guidato da un sensatissimo e pur troppo oculato furore, che gli fa amare più quel fuoco che altro refrigerio, più quella piaga che altra sanità, più che' legami che altra libertade. Perché questo male non è assolutamente male: ma per certo rispetto al bene secondo l'opinione, e falso [...]. Perché questo male assolutamente ne l'occhio de l'eternitade è compreso o per bene, o per guida che ne conduce a quello.²

Quando si abbracci il conflitto, gli affetti che si generano da una realtà positiva e che a essa si dirigono, non sono male. Piuttosto, quando si dirigono le proprie passioni verso il bene, sarà possibile godere di queste anche nel mezzo del conflitto. In tal modo, benché al sapiente non possa che apparire follia, il furioso, vivendo eroicamente nel conflitto, volge con sicurezza i suoi affetti alla divinità e alla benignità delle cose che sempre mutano.

4.

Torniamo alla figura dalle tre teste di lupo, leone e cane. Negli *Eroici furori*, la particolarità della descrizione di questa immagine è il concepire la dimensione temporale del presente come tormento. Il presente, di cui la testa di leone è allegoria, è in Bruno legato al *tormento* contro l'interpre-

¹ *Furori*, BOEUC VII 51.

² *Furori*, BOEUC VII 127.

tazione macrobiana che riconduce il presente piuttosto all'*agire forte*. Pertanto, nella più alta forma di esistenza umana, nell'*eroico furore*, il presente altro non è che il tempo del dolore e del tormento. Si potrà comprendere meglio questo punto ripercorrendo le tracce del pensiero bruniano circa l'affetto.

Il legare presente e tormento dipende dall'essenza dell'affetto. L'affetto, benché abbia un unico punto di inizio, sempre oscilla contemporaneamente verso entrambi i poli opposti. Per quanto possiamo ricordare piaceri e gioie, sempre sono compresenti, all'opposto, dolori e tristezza. Perciò nessuno può essere soddisfatto del presente, potendosi già scorgere negli affetti scissione e conflitto. Ammesso che l'*eroico furore* sia una delle forme più alte di esistenza per l'uomo, il conflitto di cui sono gravidi gli affetti non deve essere represso. Esso, comunque, non è un male assoluto. Per il furioso, che coglie il divino e il bene presente in tutte le cose che mutano nel tempo, non vi è reale negatività negli affetti che dalla vicissitudine traggono origine e che a questa si rivolgono. Tuttavia, si potrebbe obiettare, pur non essendo un male assoluto, il conflitto è pur sempre conflitto. Non si può del tutto godere della divinità e della bontà semplicemente sostituendo queste al conflitto. Il senso profondo sarebbe allora che, nell'esistenza del furioso, il presente non è altro che tormento.

Prima e dopo Bruno, la figura tricefala è stata interpretata anche come un'allegoria della prudenza.¹ È noto che, nel quadro di Tiziano Vecellio dove essa è raffigurata, si può leggere il motto prudenziale; «EX PRAETERITO / PRAESENS PRVDENTER AGIT / NI FVTVRĀ / ACTIONĒ DETVRPET».² Ancora, Pierio Valeriano fa riferimento a tale immagine quando scrive: «prudentia non praesentia tantum examinet, verum & lapsa & futura meditetur».³ Sulla stessa linea, anche Cesare Ripa, nell'edizione senese dell'*Iconologia* (1613), inserendo la figura in relazione all'allegoria del 'consiglio', afferma trattarsi di una simbolizzazione della prudenza.⁴ Se si confrontano con un

¹ Vedi E. PANOFKY, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, cit., pp. 1-35; IDEM, *Meaning in the visual arts*, cit., pp. 151-164.

² Il motto è riportato da Panofsky in *Meaning in the visual arts*, cit. Secondo Jean-Claude Lebensztejn e Daniel Arasse, dall'*Allegoria della prudenza* di Tiziano emerge anche con forza come il presente sia radicato nell'azione. Cfr. J.-C. LEBENSZTEJN, *Un tableau de Titien / un essai de Panofsky*, «Critique», CCCXV-CCCXVI, pp. 837-838; D. ARASSE, *Le sujet dans le tableau*, 2^e éd., Paris, Flammarion, 2006, pp. 215-218.

³ P. VALERIANO, *Hieroglyphica*, cit., p. 118A-B.

⁴ C. RIPA, *Iconologia*, Siena, Matteo Florimi, 1613, parte 1, p. 130 (la figura è a p. 127). Edgar Wind, riferendosi all'*Iconologia* di Ripa, propone una distinzione tra la figura umana tricipite, che sarebbe allegoria della *prudencia* e quella ferina che rappresenterebbe invece il *consilium* (E. WIND, *Pagan mysteries in the Renaissance*, cit., pp. 259-262). Tuttavia, sotto la voce *Consiglio* della citata edizione senese della *Iconologia*, Ripa fa il nome di Pierio Valeriano e afferma che la figura dalle tre teste di lupo, leone e cane è allegoria della prudenza. In altre parole, l'immagine non sarebbe allegoria del consiglio stesso, ma ne costituirebbe, piuttosto, un ele-

siffatto trend interpretativo, gli *Eroici furori* risaltano per la loro peculiarità o eterogeneità. Per Bruno, la questione di passato, presente e futuro non si riduce al problema di cogliere il giusto mezzo negli affetti e nelle azioni.¹ Piuttosto il tempo, in quanto è ciò che tutto muta, rappresenta una condizione di insopportabile tormento e, al contempo, di felicità.

In effetti, il Nolano non si limita a dire, in senso negativo, che il presente tormentoso e doloroso non è un male assoluto. In senso positivo, esso indica la condizione di felicità per l'uomo. Pertanto, gli esseri umani immersi nella temporalità, pur non potendo mai raggiungere una beatitudine perfetta a causa del continuo conflitto del loro esistere, possono, per converso, perdurare in un godimento senza fine.² L'eroico furore che coglie la divinità e la bontà del tutto in continuo mutamento, proprio facendo vivere l'uomo nel mezzo dei contrasti, è causa di un godimento perdurante. Una simile condizione può ben essere comparata alla «felicità de dèi»:

LIBERIO. [...] la felicità de dèi è descritta per il bere non per l'aver bevuto il nettare, per il gustare non per aver gustato l'ambrosia, con aver continuo affetto al cibo et alla bevanda, e non con esser satolli e senza desio de quelli. Indi hanno la sazietà come in moto et apprensione, non come in quiete e comprensione, non son satolli senza appetito, né sono appetenti senza essere in certa maniera satolli.³

Proprio l'impossibilità di raggiungere nel presente una beatitudine assoluta, rende possibile un godimento che perdura nel futuro. Si può quindi affermare che in Bruno il 'tormento del presente' faccia sempre coppia con la 'speranza per il futuro'.⁴ Da quanto ne consegue, possiamo meglio comprendere le parole che Bruno, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, fa pronunciare a Giove a proposito del tempo quale causa della vicissitudine di ogni cosa:

Pensiamo al prossimo stato futuro, e non come quasi poco curando il nume universale [in effetti, il tempo], manchiamo d'alzare il nostro core et affetto a quello elargitore d'ogni bene e distributor de tutte l'altre sorti.⁵

mento e, in quanto tale, sarebbe allegoria della prudenza. Si aggiunga a ciò che, benché Wind e Panofsky non lo rilevino chiaramente, il richiamo a questa figura compare nella versione della *Iconologia* stampata a Siena nel 1613 (anche in quella veneziana del 1645), mentre è invece assente in alcune importanti edizioni precedenti dell'opera. Cfr. C. RIPA, *Iconologia*, Roma, Gio. Gigliotti, 1593, p. 48; IDEM, *Iconologia*, Roma, Lepido Facij, 1603 [rist. anast. Hildesheim, Olms, 2003], pp. 85-86; IDEM, *Iconologia*, Padova, Pietro Paolo Tozzi, 1611 [rist. anast. New York-London, Garland, 1976], pp. 97-98.

¹ Si noti anche che, in Bruno, il concetto di 'prudenza' viene colto nella sua relazione problematica con quello di 'vincolo' ovvero di 'affetto'. Cfr. G. OSKIAN, *Dalla legge al vincolo. Sul concetto di prudenza nel pensiero di Bruno*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 513-540.

² Cfr. *Furori*, BOEUC VII 419-423.

⁴ Cfr. *Furori*, BOEUC VII 99, 111, 193 e *passim*.

³ *Furori*, BOEUC VII 423.

⁵ *Spaccio*, BOEUC V 89.

Ovviamente, per quanto riguarda l'allegoria tricefala del tempo, non è Bruno l'unico a porre il futuro assieme alla speranza. Come abbiamo visto prima, già in Macrobio, Cartari e Pierio Valeriano la testa canina era allegoria del futuro pieno di speranza.¹ Tuttavia, legando insieme speranza del futuro e tormento del presente, Bruno individua, in maniera del tutto originale, la felicità dell'uomo nel furore. In altre parole, la felicità consiste nel vivere in una tensione tra tormento e speranza, tra presente e futuro, nel bel mezzo del conflitto generato dagli affetti. Bruno giunge così a dire: «da le affezioni si possono conoscer gli animi, se vanno alto o basso, o se vegnono da alto o da basso, se procedeno ad esser bestie o pur ad essere divini».² Il confliggere degli affetti cui l'uomo, nella dimensione temporale, è soggetto, rappresenta allora un itinerario verso la felicità, un percorso in cui «io (mercé d'amore) / mi cangio in dio da cosa inferiore».³

¹ MACROBIUS, *Saturnalia*, cit., I 20, 15; V. CARTARI, *Le immagini de i Dei de gli antichi*, cit., p. 71; P. VALERIANO, *Hieroglyphica*, cit., p. 229 A-B.

² *Furori*, BOEUC VII 199.

³ *Furori*, BOEUC VII 147.

VITA INDIVIDUALE E STORIA UNIVERSALE: BRUNO NELLA «FILOSOFIA DELLA COSTITUZIONE PSICHICA» DI DILTHEY

FRANCESCA PUCCINI

SUMMARY

The author reconstructs the psychological interpretation of Giordano Bruno's personality through the work of Wilhelm Dilthey, who defined him a central figure in the history of modern thought, and who thus contextualized the interpretation of the implicit 'historical problem' in Bruno in the broader frame of the foundation of the humanities according to a 'descriptive and analitical' psychology. The latter scrutinizes through biographical research the link between individual life and historical moment. Now, Bruno's case is an illustrative example of *Lebensverfassung*, that is, of a particular «psychical constitution» that explains the links between physical and spiritual worlds, and attributes a superior sense to the very facts of cultural history.

FILOSOFO, ARTISTA, EROE

LA ricerca di un possibile superamento dell'opposizione tra le diverse *Weltanschauungen*, in cui sembra risolversi la storia della cultura, è al centro della riflessione degli scritti dell'ultimo periodo di Wilhelm Dilthey.¹ Il se-

francesca@sirius.pisa.it

¹ Sull'interpretazione di Bruno e, più in generale, del Rinascimento italiano negli scritti di Dilthey, si vedano: G. CACCIATORE, *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Napoli, Morano, 1985, pp. 55-121 e pp. 125-139; IDEM, *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano, Guerini, 1994, pp. 25-54; A. NEGRI, *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano, Feltrinelli, 1959; W. KLUBACK, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, New York, Columbia University Press, 1956; H. DIWALD, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen, Berlin, Frankfurt, Musterschmidt, 1963; C. VICENTINI, *Studio su Dilthey*, Milano, Mursia, 1974; R. BRANDT, *Die italienische Renaissance in der Geschichtsauffassung Diltheys und seiner Vorläufer*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germania – Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, a cura di A. Buck e C. Vasoli, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 1989, pp. 133-155; F. PUCCINI, *La visione del Rinascimento italiano nella cultura tedesca del XIX secolo: Wilhelm Dilthey e Giordano Bruno*, in *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, a cura di V. Cesarone, E. M. Fabrizio, G. Rizzo, G. Scarafile, Napoli, Liguori, 2004, pp. 371-382; si veda anche il volume (di prossima pubblicazione): G. W. F. HEGEL, W. DILTHEY, *Giordano Bruno*, a cura di E. Canone e F. Puccini.

condo volume delle *Gesammelte Schriften*, a cura di Georg Misch,¹ contiene un gruppo di saggi che si richiamano ad alcune tra le acquisizioni fondamentali dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, di cui proseguono il tema della comprensione della storia universale dello spirito europeo, alla luce delle sue manifestazioni nella religione, nell'arte, nella letteratura e nella scienza. Quello dedicato a Giordano Bruno costituisce il quarto saggio della raccolta, ma va ricordato che il testo approntato da Misch nel 1914 deriva, in realtà, dalla giustapposizione di due scritti distinti, composti da Dilthey tra il 1891 e il 1893 e pubblicati separatamente nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie*.²

Nelle pagine dedicate alla biografia del filosofo nolano – ricche di dettagli fino all'epoca del soggiorno in Inghilterra, più scarse nel rendere conto della permanenza in terra tedesca e del tragico epilogo – Dilthey offre un'applicazione del metodo di indagine delle scienze dello spirito. Nella vicenda intellettuale di Bruno emergono i motivi che anticipano le principali novità in ambito scientifico e religioso del Rinascimento e consentono di individuare i legami indissolubili tra il suo pensiero e le «idee e gli ideali di vita moderni». La posizione di Bruno nella catena dei pensatori monisti e panteisti, che dall'antichità greca e romana giunge fino al presente, costituisce per Dilthey un «problema storico» ancora irrisolto. Nella valorizzazione in chiave estetica e metafisica della teoria eliocentrica e nella conseguente utilizzazione pratica della nuova visione del cosmo, egli coglie i due aspetti della questione:

Bruno è il primo filosofo monista dei popoli moderni, perché per lui l'animazione divina è solo una delle due facce della materia, inseparabile dall'altra: entrambi i lati concorrono a formare l'*unico* universo infinito, il cui nesso è Dio. Il nucleo di questo monismo si trova in una nuova considerazione astronomica e nella sua valorizzazione metafisica [...]. La sua finalità pratica è la teoria dell'*affetto eroico*, in cui viene elevata a formula morale, in contrapposizione al cristianesimo, l'atmosfera spirituale del Rinascimento.³

Bruno è il filosofo del Rinascimento italiano, colui che ha elevato a rappresentazione artistica del mondo e a formula morale la *Weltanschauung* di quest'epoca. La posizione di Bruno nella storia del pensiero ricorda quella di Platone, la cui personalità riesce a fondere poesia e filosofia e a dare vita

¹ W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, II, Stuttgart-Göttingen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

² IDEM, *Giordano Bruno und Spinoza*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», VII, 1894, 2, pp. 269-283; *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XIII, 1900, 3, pp. 307-360; XIII, 1900, 4, pp. 445-482.

³ IDEM, *Weltanschauung*, cit., p. 297. La traduzione dei passi tratti da questa opera di Dilthey è mia.

a una superiore forma dell'esistenza. L'affinità tra i due pensatori non si limita, com'è ovvio, alla forma artistica del filosofare: in entrambi la speculazione filosofica rappresenta una tappa nella ricerca di un ideale di perfezione morale, che può essere pienamente realizzato soltanto attraverso una riforma religiosa e un profondo rinnovamento interiore dell'umanità intera. Questo è lo spirito con cui, secondo Dilthey, Bruno guarda al tentativo di recuperare il senso eroico della vita degli antichi. Un tentativo non privo di contraddizioni, dal momento che nel filosofo nolano la via indicata dai numerosi seguaci rinascimentali del platonismo si trasforma, da pacifica esperienza di bellezza fisica e spirituale, in «un'elevazione [...] colma di tragedie, di dolori e di presentimenti di morte».¹ Il filosofo, l'artista e l'eroe sono in lui «una persona sola» e ciò rende, agli occhi del suo interprete ottocentesco, la soluzione del 'problema' Bruno un compito tanto affascinante quanto arduo.²

L'interpretazione diltheyana della singolarità della posizione di Bruno nella tradizione filosofica è sorretta da un attento esame delle circostanze storiche, che hanno prodotto la nascita e l'affermazione del *panteismo storico-evolutivo* nei popoli europei. Nel naturalismo antico e nel positivismo dei primi secoli dell'età moderna trova la sua prima espressione la visione del mondo fondata sull'affermazione della superiorità della realtà fisica sul dato spirituale, ridotto a mera interpolazione nel «grande testo» del mondo sensibile.³ È attraverso la teoria della conoscenza di Hume – fondata su elementari leggi psicologiche – ma anche attraverso le interpretazioni oggettivistiche di D'Alembert, di Lagrange, di Turgot e di Condorcet, che il pensiero moderno riesce a far rivivere una delle tre tipiche visioni del mondo dell'umanità.⁴ Alla visione naturalistica reagiscono, opponendovisi, l'idealismo della personalità – incarnato dallo spirito ateniese e dal cristianesimo delle origini – e la *Lebensverfassung* dell'idealismo oggettivo, secondo il quale il senso ultimo del mondo deve essere ricercato nella connessione originaria tra elemento fisico e sfera dei valori.

La dottrina del panteismo monistico dà voce all'esigenza di scoprire in ogni manifestazione della vita dell'universo un'unica forza, in grado di rendere pienamente intelligibile l'unità del tutto. Questa specifica *costituzione vitale* affonda le proprie radici nel materialismo antico, ma è solo a partire dalla seconda metà del XVI secolo, e grazie all'opera di Bruno, che essa può assumere la sua fisionomia caratteristica.

Nel senso eroico della verità che anima Bruno questa nuova religiosità diviene manifesta ed entra in contrasto con le religioni positive. Contro le religioni della personalità si fa ora avanti, a viso scoperto, la religiosità del panteismo [...]. Al pari degli stoici e di Spinoza, anche Bruno scorge la nuova religiosità nella libertà dello spirito, che ha la

¹ Ivi, p. 341.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 312.

⁴ Ivi, p. 314.

propria ragione nella conoscenza del tutto e nella conseguente simpatia con esso, e il proprio effetto nella gioia del coraggio. È la realizzazione dell'ideale eroico.¹

Ricerca dei fondamenti di una conoscenza 'oggettiva', adesione ai valori etici dell'antichità e aspirazione a una riforma religiosa universale si traducono, in virtù dell'azione riformatrice di Bruno, in una sintesi che va molto al di là di ogni singola manifestazione dello spirito del Rinascimento. La forma assunta dal panteismo in età moderna, dal Cusano fino a Schleiermacher, per non parlare della filosofia trascendentale di Schelling, costituisce la prova tangibile dell'influenza esercitata dalla grande intuizione di Bruno: aver concepito il finito come espressione dell'infinito e aver dilatato la potenza della coscienza individuale al punto da farla coincidere con la coscienza dell'universo intero.²

Non si può quindi rendere pienamente giustizia all'influenza che il pensiero del Nolano ha esercitato sulla cultura europea, se l'indagine resta confinata all'interno di una prospettiva esclusivamente storica.

LA RAPPRESENTAZIONE PRIMARIA DEL MONDO

Dilthey elabora la propria *Weltanschauungslehre* in risposta a una questione di carattere insieme storico e teoretico. Il suo obiettivo è ricostruire il processo che ha, come effetto, la cristallizzazione delle principali forme assunte dalla spiritualità moderna attorno alle opere di un ristretto numero di individualità eccezionali. Al centro si trova la dottrina della 'connessione originaria' tra vita e visione del mondo, un nesso la cui messa a fuoco costituisce la condizione ineliminabile per la riuscita dell'indagine dello storico della cultura, come dello studioso di psicologia. Qualsiasi concezione del mondo necessita, per poter essere interpretata, del duplice apporto dell'elaborazione concettuale, da un lato, e della penetrazione psicologica della «costituzione vitale» dell'individualità creatrice, dall'altro.

Lo studio della *Weltanschauung* del panteismo monistico offre a Dilthey molteplici spunti di riflessione in tal senso. Nelle aggiunte scritte per la seconda edizione (postuma) del *Leben Schleiermachers*, il filosofo di Biebrich giunge alle stesse conclusioni a cui perviene nel saggio su Bruno, pubblicato agli inizi degli anni novanta dell'Ottocento nell'«Archiv für Geschichte der Philosophie»:

il monismo panteistico aveva costituito già la più antica filosofia greca della natura; l'«uno e il tutto» [...] era un motto proveniente dai primi giorni di quella felice primavera dell'umanità europea. Il sistema stoico sollevò questo monismo alla forma più matura che esso abbia mai ottenuto nel mondo greco. In *Giordano Bruno* rinacque tale monismo panteistico. Bruno ha dato anima, per così dire, al pensiero monistico delle scienze naturali attraverso lo spirito estetico rinascimentale, divenendo il filosofo del

¹ Ivi, pp. 338-340.

² Ivi, pp. 334-335.

Rinascimento; il suo sistema portava in sé creativamente tutti i semi del moderno monismo.¹

Nel panteismo del Nolano si esprime la sostanza comune a tutte le varianti, antiche e moderne, della visione monistica del mondo. La versione moderna di tale *Weltanschauung* trae origine dalla «costituzione psichica» dei tre grandi pensatori su cui il Nolano ha esercitato una sotterranea ma profonda influenza: Spinoza, Shaftesbury e Schleiermacher, mentre il fondamento della concezione dinamica, organicistica e finalistica dell'universo deve essere ricercato nel pensiero dei primi materialisti greci e di Lucrezio, di cui la filosofia di Bruno rappresenta la naturale prosecuzione.² La moderna visione panteistica del mondo è dunque il prodotto di un completo rivolgimento della cultura e del modo di concepire la vita dei popoli europei e le matrici di tale fenomeno sono, secondo Dilthey, fundamentalmente tre: la formazione delle città e degli stati nazionali; la nascita della *grande arte* e della *grande poesia* («l'arte e la poesia sono il primo organo con cui si guarda alla realtà, un organo che si forma prima della scienza») e il sorgere dell'idea di una nuova religione universale.³ Nessuno di questi tre grandi movimenti dello spirito risulta tuttavia veramente accessibile all'indagine storiografica, se si prescinde dalla questione del rapporto tra individuale e universale, tra «l'affermazione della vita espressa dal panteismo di Giordano Bruno» e gli esiti più recenti della *Weltanschauung* panteistica.⁴

Gli eventi che nella biografia tracciata da Dilthey segnano la vicenda intellettuale del Nolano – compresa la strenua e apparentemente vana lotta contro «il mostro cattedratico dalle tre teste», simbolo del triplice dogma: Aristotele, Tolomeo e il cattolicesimo⁵ – si trovano per così dire trasfigurati alla luce della connessione dinamica, la quale deve penetrare nel lavoro dello storico, in modo che la ricostruzione della vita dell'eroe possa assolvere al compito di fornire una spiegazione scientificamente fondata dei motivi dell'influenza reciproca tra azione individuale e retroazione del *milieu*.⁶

BRUNO SUB SPECIE AETERNI

La narrazione biografica assume pertanto, nell'intera produzione diltheyana, il ruolo di strumento conoscitivo privilegiato, attraverso il quale il dato empirico individuale è posto in relazione con l'universale. La scientificità della ricostruzione biografica, d'altro canto, lungi dall'accontentarsi della semplice intuizione dello storico, necessita del rimando costante all'indagi-

¹ W. DILTHEY, *La vita di Schleiermacher*, I, a cura di F. D'Alberto, Napoli, Liguori, 2008, p. 266.

² Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauung*, cit., p. 315.

³ Cfr. *ivi*, pp. 323-324.

⁴ *Ivi*, p. 324.

⁵ *Ivi*, p. 306.

⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, introduzione e traduzione di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1982, pp. 354-355.

ne psicologica, la sola in grado di rendere ragione dell'estrema complessità di una personalità fortemente innovatrice, come quella di Bruno. L'elemento che sembra accomunare queste tarde riflessioni di Dilthey, sparse in una serie piuttosto nutrita di scritti editi e inediti, è che la figura del Nolano vi si trova inevitabilmente coinvolta: la sua personalità, come quella di altri riformatori del pensiero, può essere veramente compresa solo facendo ricorso alla metodologia delle scienze dello spirito. Ma in che cosa consiste, per l'esattezza, il contributo dell'analisi psicologica? E, soprattutto, di *quale forma* di analisi psicologica deve avvalersi chi vuole penetrare fino in fondo nella *struttura* delle molteplici visioni del mondo che si sono succedute nella storia?

La risposta data da Dilthey a questi interrogativi va cercata, ancora una volta, nella comprensione dei rapporti tra visione della vita e visione del mondo. È indubbio che l'applicazione del metodo di indagine delle scienze dello spirito non potrebbe mai raggiungere gli stessi risultati che la nascente scienza psicofisica – la quale muove i suoi primi passi proprio negli stessi anni in cui Dilthey scrive il saggio su Bruno – si propone di raggiungere nell'indagine delle manifestazioni più semplici della vita interiore; né, d'altra parte, è questo l'auspicio del Nostro. Si può tentare di comprendere la personalità del grande eroe della cultura, in tutta la sua complessità, solo sulla base di una 'psicologia descrittiva' o 'analitica', certo non di una psicologia che pretenda di determinare causalmente il fenomeno psichico, come vorrebbe la psicologia 'esplicativa'. Il tentativo di dare una «fondazione storica e psicologica» alla peculiare rappresentazione primaria del mondo all'origine di ogni sistema filosofico, è oggetto di un saggio pubblicato da Bernhard Groethuysen nell'ottavo volume delle *Gesammelte Schriften* e intitolato *La coscienza storica e le visioni del mondo* (1911). Dopo aver indicato nella religiosità, nella teologia e nell'arte le principali forme attraverso cui si rivela la struttura dei sistemi filosofici, Dilthey osserva che

a queste tre manifestazioni dello spirito umano è comune il fatto di esprimere un'intuizione della vita e del mondo. La posizione di una tale intuizione della vita e del mondo nella struttura dello spirito umano e dello sviluppo storico ottenuto attraverso essa non può essere dedotta psicologicamente [...]. Ciò che nella psicologia può essere considerato sicuro non basta per una spiegazione delle più profonde manifestazioni dello spirito umano. Piuttosto, proprio dal congiungimento della descrizione e dell'analisi psicologica con l'analisi dei fatti storici bisogna aspettarsi, soltanto, la fondazione di quella psicologia contenutistica che può produrre un effettivo servizio alla storia [...]. Lo studio delle grandi personalità eroiche della storia, il rivivere di ciò che lì si compie, le realtà del sacrificio per importanti scopi oggettivi rendono possibile, alla fine, soltanto la sicurezza circa la realtà della volontà, che le analisi dello psicologo analitico nello studio o nel laboratorio psicologico non danno mai.¹

¹ W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di G. Magnano San Lio, Napoli, Guida, 1998, pp. 77-78. Nella *Prefazione*, Giuseppe Cacciatore

Ponendo l'accento sulla *volontà* come unico dato incontrovertibile a disposizione dello psicologo analitico che voglia studiare le connessioni esteriori alla vita psichica individuale, Dilthey precisa allo stesso tempo la natura della relazione tra interiorità ed esteriorità – in altre parole, tra la vita individuale e l'ambiente nel quale questa si dispiega. La rappresentazione del mondo alla base della *Weltanschauung* espressa da un dato momento storico è il prodotto dell'azione dell'io individuale considerato nella sua unità psicofisica, della forza di espansione dell'autocoscienza individuale, ma anche, reciprocamente, dall'azione esercitata dal *milieu* in cui tale azione si esplica. Io e mondo si trovano da sempre nel più vitale rapporto reciproco: un assunto che in questi scritti dell'ultimo Dilthey costituisce anche il fondamento per una decisa presa di posizione a favore del metodo delle scienze dello spirito e della psicologia analitica. Il metodo della psicologia analitica, rifiutando il punto di vista atomistico della psicologia 'elementare' di impronta materialistica, stabilisce proprio nella *vita* il principio del conoscere: «la struttura contenuta nella vita è la condizione del conoscere, la conoscenza non può ritornare dietro di essa».¹

La connessione della vita psichica costituisce allora la condizione dello studio non solo della vita psichica individuale, ma anche della storia e della società. Già nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) Dilthey aveva fatto chiarezza sulla questione, mostrando come tutti i problemi a cui le scienze dello spirito cercano di dare una soluzione rimandino necessariamente a una loro comune fondazione psicologica, ma senza cadere nella fallacia aprioristica della psicologia sperimentale o 'costruttiva':

la considerazione della vita in se stessa richiede che tutta la poderosa realtà effettuale dell'anima venga esposta senza mutilazioni dalle sue infime fino alle più elevate possibilità [...]. Nella loro fondazione psicologica devono trovare la loro esposizione e, quasi, la loro localizzazione tutte le forze psichiche, tutte le forme psichiche, dalle più basse alle più elevate, fino al genio religioso, fino al fondatore di religioni, all'eroe storico e al creatore artistico in quanto fanno progredire la storia e la società.²

Non sussistono dubbi, quindi, relativamente al fatto che qualsiasi tentativo di leggere le più significative manifestazioni della vita spirituale dell'uomo, in ogni ambito e in ogni epoca, debba partire dalla considerazione della

nota opportunamente che tra la pretesa alla validità universale di ogni visione del mondo e l'analisi delle particolari condizioni in cui si sviluppa un evento storico sussiste un'antinomia, la cui soluzione può essere data soltanto dall'applicazione del procedimento della psicologia analitica (ivi, pp. III-IV).

¹ Ivi, p. 85.

² W. DILTHEY, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Milano, Angeli, 2008⁶, p. 368.

struttura psicofisica del 'genio' o 'eroe' della cultura. Dilthey, tuttavia, mette in guardia lo studioso dalla tentazione di equiparare la connessione logica tra formazione psichica individuale e produzione artistica o religiosa a un nesso di tipo causale: in questo errore sono caduti i sostenitori del metodo della psicologia esplicativa – applicato per la prima volta da Spencer e in seguito da Herbart, Fechner e Helmholtz; divenuto infine pratica sperimentale con il laboratorio di Wundt – il cui unico risultato è stato quello di portare alla luce i processi psichici elementari, ma al prezzo di costringerli entro gli angusti limiti delle leggi della fisiologia. La psicologia analitica, all'opposto, «deve partire dalla vita psichica sviluppata, non dedurla da processi elementari». ¹

La personalità del Nolano, in virtù del suo carattere di riconosciuta eccezionalità, fornisce un'occasione irrinunciabile per applicare il metodo della psicologia analitica alla ricostruzione delle relazioni reciproche tra vita individuale e visione del mondo, che della prima rappresenta la compiuta espressione. La prospettiva dalla quale, intorno agli anni novanta del XIX secolo, Dilthey guarda ai rapporti tra la specifica 'costituzione vitale' di Bruno e la *Weltanschauung* del Rinascimento si inserisce nel più ampio progetto di una «costruzione del mondo storico», fondata su uno strumento che Dilthey aveva utilizzato alcuni anni prima per Schleiermacher, vale a dire la biografia scientifica. La ricostruzione della personalità e dell'opera del teologo tedesco avevano offerto allora a Dilthey un'importante occasione per mettere alla prova la possibilità di far dialogare tra loro filosofia, storia della cultura e storia dello spirito; ma l'esperimento non aveva prodotto i risultati sperati.

Nel caso di Bruno, il ricorso alla narrazione biografica ha una funzione alquanto diversa. Bruno rappresenta, forse più di Schleiermacher, un caso paradigmatico di *Lebensverfassung*. Attraverso lo studio di alcuni tratti caratteristici della vita psichica del Nolano, diviene possibile la ricostruzione del *milieu* e del mondo spirituale che hanno circondato il pensatore. Lo studio della fisionomia psichica di Bruno costituisce un'ulteriore conferma dell'«autocentralità dell'esperienza psichica individuale», la categoria interpretativa di cui lo stesso Dilthey si serve per dare forma alla propria rigorosa fondazione delle scienze dello spirito in senso descrittivo e analitico.

Il compito della psicologia *descrittiva* (a differenza di quella *esplicativa*) consiste allora nel coniugare la descrizione del tipo psicologico all'analisi dei fatti storici, allo scopo di gettare una luce nuova sulla storia universale, per mezzo dell'analisi psicologica della «costituzione psichica» dell'individualità riformatrice. La biografia del grande personaggio offre allo studioso la possibilità di operare in uno straordinario laboratorio psicologico, un la-

¹ Ivi, p. 379.

boratorio di psicologia «reale», in cui la ricostruzione dei condizionamenti esercitati dal singolo *Leben* sul momento storico assume un significato che va molto al di là della consueta disamina puramente esteriore degli apporti individuali al progresso civile e morale di un popolo. In questo insieme di considerazioni si può rinvenire il senso profondo della soluzione proposta da Dilthey al «problema storico» di Giordano Bruno, come al mistero della sua incrollabile fiducia nella possibilità di liberare l'umanità intera dalle catene della superstizione e dell'irrazionalità dilaganti nella sua epoca.¹

Nella relazione essenziale che intrattiene con la psicologia descrittiva, la biografia del grande personaggio rappresenta pertanto lo strumento più complesso di cui possa disporre lo storico della cultura. Si tratta, allo stesso tempo, di uno strumento conoscitivo sulla cui affidabilità Dilthey non ha mai nutrito dubbi, al punto che anche l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* attribuisce alla biografia un ruolo non secondario nell'indagine storiografica, paragonabile alla posizione occupata, nel panorama delle scienze umane, dall'antropologia. Il vertice della tecnica conoscitiva viene raggiunto soltanto quando al centro dell'analisi è posta la *volontà* individuale, concepita come l'origine di tutti i mutamenti che avvengono nel contesto storico e sociale:

la volontà di un uomo, nel suo decorso e nella sua sorte, viene colta qui nella sua dignità come fine in sé, e il biografo dovrebbe vedere all'uomo *sub specie aeterni*, come egli stesso si sente in momenti in cui tra di lui e la divinità è tutto velo, veste e mezzo, e si sente tanto vicino al cielo stellato quanto a qualsiasi parte della Terra. La biografia rappresenta così il fatto storico fondamentale puramente, interamente, nella sua effettualità.²

Psicologia e storiografia hanno in comune l'oggetto di studio, l'esperienza della vita individuale; ma esse condividono anche il ricorso all'inferenza che dallo studio della fisionomia psichica del singolo si dirige verso i moventi psichici collettivi. La psicologia non ha altro compito, agli occhi di Dilthey, che quello di ricostruire la complessa trama delle influenze reciproche tra gli «interi psicofisici», rappresentati dagli individui, e tra le loro rispettive volontà: ognuno di questi individui è «un mondo», mentre la comprensione di ciascuna volontà – meglio ancora se si tratta della volontà di un eroe, in cui si riassume il senso complessivo di una *Weltanschauung* – della sua nascita, del suo sviluppo e della sua morte, rappresenta la condizione imprescindibile del lavoro storiografico.³ È solo alla luce di queste chiarificazioni concettuali che la biografia del Nolano tracciata da Dilthey, la sua partecipazione emotiva alle vicende di un 'cavaliere errante' della filosofia, destinato

¹ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauung*, cit., pp. 341-342.

² W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G. B. Demarta, Milano, Bompiani, 2007, pp. 64-65.

³ Cfr. *ivi*, pp. 55-57.

a soccombere per aver osato contrapporre la propria concezione monistica al dualismo aristotelico,¹ può rappresentare la chiave di accesso alla comprensione del mondo storico in cui egli è vissuto.

¹ W. DILTHEY, *Weltanschauung*, cit., p. 306.

IMMAGINI DI LUTERO NEL *DE GRATIA*
DI TEOFILO DA VAIRANO:
UNA RICERCA INTORNO AL MAESTRO
DI BRUNO

DAVID RAGAZZONI

SUMMARY

Focusing on the anti-Lutheran chapters of Teofilo of Vairano's *De gratia*, in particular on those devoted to the issue of justification through faith, this essay aims at casting light on the 'portraits' of Luther in this work. It first analyzes the relationship with other sixteenth-century controversist works. Then it moves to Teofilo's criticism of Luther's arguments in the fifth and eleventh chapters, centered respectively on the dualism between «gratia inhaerens» and «iustitia imputativa» and the «electorum Dei nova innocentia et munditia». Finally, it discusses the possible sources of these ideological portraits of Luther and suggests a plausible scenario. Probably, Teofilo had an indirect knowledge of Luther's writings through summaries (*centoni*) of his thought made by controversist authors, in particular Ambrogio Catarino.

OBIETTIVO del presente contributo è enucleare dal *De gratia Novi Testamenti*, cioè dall'unica opera a noi giunta del maestro agostiniano che fu per Bruno un importante modello intellettuale,¹ quei passi specificamente dedicati al dibattito *de iustificazione* in cui Lutero è individuato come principale bersaglio polemico.² Due sono le domande cui tento di dare una

d.ragazzoni@sns.it

¹ Il manoscritto *De gratia Novi Testamenti*, originariamente parte del vecchio fondo Arm. x dell'Archivio Segreto Vaticano – oggi Vat. Lat. 12056 – si compone di 272 cc. ed è ancora inedito. Esso costituisce l'unica opera, tra quelle attribuite a Teofilo da Vairano da D. A. PERINI, *Bibliographia augustiniana*, III, Firenze, Tip. Sordomuti, 1929, p. 37, la cui paternità è certa. Il primo e unico studio finora apparso sul *De gratia* è C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Note sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, pp. 63-82. Preciso che la trascrizione dei passi dal manoscritto è stata compiuta prima della chiusura della Biblioteca Apostolica Vaticana per restauro nel 2007, e poi verificata sulla copia microfilmata in possesso dello scrivente. Il presente contributo fa parte di una più ampia ricerca su Teofilo da Vairano e il *De gratia* avviata dall'autore durante la sua formazione presso la Scuola Normale di Pisa sotto la guida di Michele Ciliberto. Per alcuni riferimenti di Bruno a Teofilo cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 9, p. 156, e SPAMPANATO, *Vita*, p. 651, *Documenti parigini*, II.

² Su tredici capitoli del *De gratia*, ben sei sono rivolti contro i propugnatori della Riforma, e due, in particolare, contro Lutero; i capitoli antiluterani diventano quattro se si considerano anche il settimo e il decimo, che nel titolo si scagliano, tra gli altri, anche «adversum

risposta attraverso un'analisi dell'opera di Teofilo da Vairano, per lo più basandomi su brani estratti dai capitoli v e xi. In primo luogo è da chiedersi quale tra le tante immagini di Lutero elaborate dalla Controriforma Teofilo recepisca e faccia propria: se quella del controversista sfrenato e «schiumante di rabbia»,¹ molto diffusa nella prima letteratura latina di controversia, dell'«haereticorum Achilles»² forgiata dal Concilio di Trento, oppure quella, più sfumata, dello scrittore di pietà promossa dagli scritti di devozione in volgare. Sarà anche da approfondire a quali testi effettivamente Teofilo si rifà nel momento in cui 'dà la parola' a Lutero nelle pagine del *De gratia*. Interrogate alla luce di questi due macrotemi, le carte del *De gratia* possono forse in prospettiva suggerire elementi interessanti attorno a interrogativi cruciali, e ancora insoluti, nel campo degli studi bruniani: tra questi, quello concernente l'autentico ruolo giocato da Teofilo nella formazione napoletana del filosofo. È ipotizzabile che il primo contatto del giovane Bruno con i testi della Riforma, destinati ad accendere una polemica che si esprimerà con forza nello *Spaccio* e nella *Cabala*,³ avvenne proprio nell'ambito della frequentazione privata dell'agostiniano nel triennio precedente all'ingresso a San Domenico Maggiore (1562-1565)⁴?

Come si vedrà, la costruzione del confronto con i protestanti secondo i moduli della controversistica dà luogo, nel *De gratia*, a una messa in scena quasi teatrale, in cui il 'personaggio' Lutero è dotato di una personalità e di uno stile argomentativo che lo staccano nettamente dal 'coro' degli eretici. È dunque plausibile supporre che il Bruno del *Candelaio* e, più in generale,

Lutheranos». Per un indice completo del *De gratia*, si veda CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno*, cit., pp. 78-79.

¹ L'espressione proviene dall'*Epistola contra Lutherum* di Bernardino Arluno: cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», xvii, 1977, pp. 31-108: 36.

² Sulla 'presenza' di Lutero a Trento, e sulla produzione di un'iconografia negativa *ad hoc* del riformatore, si veda A. PROSPERI, *Lutero al Concilio di Trento*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel v centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, introduzione di G. Miccoli, Casale Monferato, Marietti, 1983, pp. 95-114.

³ M. CILIBERTO, *Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, introduzione e commento di M. Ciliberto, Milano, BUR, 1985, pp. 7-59.

⁴ Sugli anni napoletani di Bruno si vedano SPAMPANATO, *Vita*, pp. 105-276; A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 37-53; M. MIELE, *L'organizzazione degli studi dei Domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Testi - Immagini - Documenti*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 29-48; C. CARELLA, *La sezione «De studentibus» nelle Constitutiones domenicane del 1556*, ivi, pp. 64-66; M. MIELE, *Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)*, «Bruniana & Campanelliana», i, 1995, 1-2, p. 157 sgg.; D. RAGAZZONI, *Bruno, Seripando e l'Arrii error. Considerazioni sulle origini dell'antitrinitarismo bruniano negli anni di San Domenico Maggiore*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 311-385.

la stessa struttura dialogica di molti testi del Nolano abbiano la propria primissima matrice anche nel magistero teofileo. Un magistero probabilmente ben più rilevante di quanto non confessato da Bruno: egli stesso regista della propria vita e straordinario maestro di dissimulazione nelle testimonianze processuali.¹

IL LUTERO DI TEOFILO SULLO SFONDO
DELLA TEOLOGIA CONTROVERSISTICA IN LATINO

Come Teofilo stesso dichiara nel *Prohemium*, il *De gratia* avrebbe dovuto costituire la prima parte di un progetto più ambizioso, che intendeva ricordare quale fosse effettivamente stato il pensiero di Agostino, dopo che Lutero ne aveva deformato i tratti originari: accanto al manoscritto pervenutoci, Teofilo aveva previsto un dialogo intitolato *De praedestinatione*, da lui molto probabilmente composto e purtroppo andato perduto.² Indicazioni comunque preziose si possono ricavare prendendo in esame alcuni passaggi dei due capitoli in cui Lutero è esplicitamente individuato come bersaglio polemico: il capitolo v – «Disputatio incipit de inhaerentia in nobis charitatis, adversus Lutherum ac Magistrum Sententiarum»³ – e il capitolo xi – «Disputatio de electorum Dei nova innocentia et munditia adversus Martinum Lutherum, Martinum Bucerum, Calvinum, Zuinglium atque Erasmus Rotherodamum».⁴ È inoltre da chiedersi quale rapporto leghi la polemica antiluterana del manoscritto teofileo a quella teologia controversistica latina di prima generazione⁵ che nei primi decenni del secolo aveva rappresentato l'unico strumento di confronto tra il mondo cattolico e il pensiero riformato.

Il metodo della campionatura dei testi di Lutero – largamente adottato, tra il 1518 e il 1525, da Johannes Eck, Ambrogio Catarino e John Fisher – sopravvive ancora nelle carte del *De gratia*: i ventisette «loca communia» della teologia luterana vi sono esposti in capitoli tutti egualmente ripartiti in quello che nei volgarizzamenti verrà tradotto come «bono seme» (l'esposizione della dottrina cattolica) e «zizania de falsità» (l'errore in questione), subito confutata nel «fuoco de verità» con cui si conclude definitivamente il confronto. In tal senso, Teofilo si distacca nettamente dai toni virulenti dei controversisti in volgare degli anni trenta e quaranta del Cinquecento e si colloca, piuttosto, in quello che potremmo definire 'il ritorno' della controversistica cattolica in latino, dopo che, intorno alla metà del secolo, autori

¹ Già nel primo costituito: cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 9, pp. 154-157.

² A esso Teofilo fa più volte riferimento nelle carte iniziali del *De gratia*: «latius scripsi in dialogo de praedestinatione et reprobatione Dei» (dove l'uso del perfetto indica che il dialogo, probabilmente, era già stato scritto): *De gratia*, c. 3r.

³ Ivi, cc. 114r-128v.

⁴ Ivi, cc. 213r-244v.

⁵ Imprescindibile ancora oggi F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1912.

come Paolino Bernardini e, soprattutto, Luigi Lippomano avevano rinnovato invano il tentativo di una controversistica italiana.¹ A questi ultimi il nostro agostiniano sembra legato da una certa discrezione e prudenza nel riferire le posizioni dei propugnatori e di coloro che apparivano come sostenitori della Riforma – Lutero e Calvino non parlano mai nel *De gratia* per più di due o tre righe di seguito; Erasmo, nominato nel titolo di due capitoli tra i bersagli polemici,² è del tutto assente dalla controversia –, ma anche da una ‘iconografia’ dei propri avversari estremamente moderata. Teofilo recupera gli strumenti garbati della prima controversistica, evidenziando l’ignoranza del riformatore tedesco; egli circoscrive il confronto al solo terreno teologico e all’esegesi scritturale: non vi è alcun attacco *ad personam* o denigrazione personale – solo una volta, nel capitolo XI, Lutero e Calvino vengono definiti, assieme agli altri eretici, «nibulones» («fannulloni»)³ –, ma soltanto «argumenta ad hominem». D’altra parte il *De gratia*, essendo stato per lo più composto nell’estate del 1570, poteva opporre alle insidie sempre in agguato delle eresie dei protestanti i decreti conciliari, che sui principali temi di dibattito – e in particolare su quello della giustificazione – avevano definito una volta per tutte la posizione della Chiesa cattolica. Infatti, come si vedrà di seguito, numerosi passi in cui Teofilo polemizza con Calvino e Lutero sui peccati compiuti in grazia dei «renati» nel battesimo portano in sé la memoria non solo dei decreti conciliari, ma anche delle posizioni propugnate a riguardo da Girolamo Seripando – anziano Generale dell’Ordine e legato pontificio a Trento⁴ – e ancora fortemente risuonanti in quegli anni tra le fila degli agostiniani.

«GRATIA INHAERENS» O «IUSTITIA IMPUTATIVA»?

LUTERO SOTTO ACCUSA NEL CAPITOLO V DEL *DE GRATIA*

Il capitolo V, che può essere considerato una premessa al capitolo XI, definisce fin dal titolo quella che sarà la posizione difesa da Teofilo in base alla

¹ Per notizie biografiche sui due autori si veda ancora F. LAUCHERT, *op. cit.*, pp. 556-568 e 569-584. Il Lippomano in particolare, allora vescovo di Verona, non solo evita di confutare passi più o meno direttamente estratti dalle opere degli avversari, ma costruisce egli stesso la serie delle obiezioni, tanto da dissolvere quasi totalmente la personalità dei vari eretici.

² Cap. 1: «Quaestio de transfusione peccati originalis formaliter in infantibus adversus Pelagium, Iulianum, Zuinglium, Martinum Bucerum, Calvinum, Erasmum [...] confecta ex dictis sacrae scripturae et ex sententiis sancti Augustini» (c. 13 sgg.); Cap. 11: «[...] Disputatio de electorum Dei nova innocentia et munditia adversus Martinum Lutherum, Martinum Bucerum, Calvinum, Zuinglium atque Erasmum Rotherodamum» (c. 213 sgg.).

³ *De gratia*, c. 216v. Un atteggiamento simile, che elimina la quasi totalità delle colorite espressioni d’ingiuria comuni agli scrittori antiluterani della prima generazione, si ritrova anche nella *Confirmatione et stabilimento di tutti i dogmi catholici* del Lippomano.

⁴ Specifiche considerazioni su possibili accostamenti tra Seripando, Teofilo e il giovane Bruno sono state sviluppate da chi scrive in RAGAZZONI, *Bruno, Seripando e l’Arrii error*, cit.

Scrittura e all'autorità di Agostino «adversus Lutherum ac Magistrum Sententiarum», cioè la tesi della «gratia inhaerens» opposta alla «iustitia imputativa» portata avanti dai protestanti:

Neotherici habitum gratiae negant, iustitiam solum imputativam agnoscunt, et Magister [Sententiarum] dedit fomentum, negans in nobis habitum charitatis. Quo circa ut veritas magis ac magis elucescat, et ut mihi ipsi satisfaciam, et iis qui veritatis sunt dilectores, visum est mihi aliquid scribere de Christi in nobis inhaerentia gratiae, pro ut ex sacris litteris habere potest, atque ex divo Augustino. Multi etiam scripsere de hoc, non tamen hanc methodum quam nos incesserunt; dabimus operam, ut omnes nos intelligant, et qui sciunt, et qui ignorant: omnibus enim debitores sumus, et sapientibus et insipientibus. Rogamus autem Deum, ut dirigat mentem meam ad veritatis notitiam, quia sine ipso vere, nihil veri cogitare possumus.¹

Alla prima dichiarazione di Teofilo, in cui la grazia è definita fondamento della vita spirituale e se ne fissano, come in un piccolo 'catechismo', gli effetti («Per gratiam remissio peccatorum», «Per gratiam passiones superantur», «Bonus opus per gratiam», «Vita aeterna per gratiam»),² segue subito la risposta degli eretici:

Fatemur et nos haec fieri per gratiam; non tamen talis gratia est qualitas inhaerens anima a Deo producta, sed est favor, qui nihil in acceptato, sed aliquid tantum in acceptante ponit. [...]

Nos iustificamur, habemus gratiam per Christum, sed illa gratia est gratia imputativa, ita quod nobis non imputantur delicta per Christi gratiam.³

Tale visione di una grazia totalmente passiva, non qualità inerente all'anima umana bensì favore accordato/imputato da Dio all'uomo, quale viene ribadita poco oltre da Lutero stesso – «Concedimus mere passive ipsam nostram voluntatem concurrere [rimosso: «nullo modo»], motam ab alio» – è subito confutata da Teofilo attraverso una serie di passaggi logici, fondati sul costante richiamo a Paolo, Agostino e alla Scrittura:

Si solum habemus gratiam per Christum, quia nobis non imputantur per gratiam non quam habemus sed quam ipse habet, quomodo ergo dicitur «et de plenitudine eius omnes nos accepimus»? Quare Paulus dicit «gratia data est mihi»? Satis esset dicere «data est Christo per me», et non «mihi». Quomodo illa diceretur «effusa in cordibus nostris»? Et tamen dicit Ezech 36: «effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris», quam desiderans David dixit Ps. 50: «Asperges me, Domine, hyessopo et mundabor, Lavabis me, et super nivem dealabor». Amplius, mirum est in nobis negare iustitiam. [...] quid mirum? Nonne et sancti patres confessi sunt eorum iustitiam? Audiamus quid dicit Iob 29: «Iustitia indutus sum: et vestivi me, sicut vestimento et diademate iuditio meo» et David Ps. 16: «Exaudi, Domine, iustitiam meam, intende deprecationem meam» et Ps. 17: «et retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam, et secundum puritatem manuum

¹ *De gratia*, c. 114r. A margine del brano riportato è indicato: «Prohemium».

² Ivi, cc. 114r-115r.

³ Ivi, c. 115r-v.

mearum retribuet mihi», et rursus: «et retribuit mihi Dominus secundum iustitiam meam et secundum puritatem manuum mearum in conspectu oculorum eius». [...] et multa alia sunt in sacris litteris quae iustitiam nostram inhaerentem non negant. Haec autem iustitia nostra fides est [...].¹

Come Teofilo ribadisce poche righe dopo all'interno della medesima «confutatio», la giustificazione dell'uomo è frutto non solo della giustizia imputativa, ma anche di una giustizia più intima, che inerisce all'anima umana a tal punto da poter essere definita «iustitia nostra»:

Ergo in nobis est gratia inhaerens, ergo non solum imputativa. Non ignoravit hoc Patet Augustinus, etenim ipse Super Ps. 30: «[...] est enim (inquit) iustitia Dei, quae et nostra fit cum donatur nobis, ideo autem iustitia Dei dicitur, ne homo se putet a se ipso habere iustitiam» [...] Non ergo iusti sumus sola iustitia imputativa, sed et nostra; si sic, ergo datur iustitia inhaerens, ergo gratia inhaerens.

La posizione di Teofilo sembra qui riprendere, in una forma più moderata, la dottrina della «duplex iustitia» esposta a Trento il 25-26 novembre 1546 da Seripando: proprio allora questi aveva sostenuto, come adesso fa Teofilo nelle carte del *De gratia*, che la giustizia di Cristo può essere detta «nostra» non in quanto imputataci dall'esterno, così da poter essere detti giusti pur non essendolo (secondo il pensiero dei protestanti), ma perché da essa ci deriva una giustizia che di fatto ci inerisce rendendoci giusti realmente. Teofilo, tuttavia, nella sua concezione della grazia e della giustificazione, è 'figlio' non solamente di Seripando ma anche delle posizioni sancite dal Concilio: egli non può più difendere concezioni tinte di evangelismo, come quella della «duplex iustitia». Da questa prospettiva, Teofilo appartiene a un'altra epoca, se così si può dire, rispetto a Seripando: la sfumata eredità seripandiana, che a tratti corre in filigrana in alcune carte del *De gratia*, s'innesta su un terreno teologico nuovo, granitico, dal quale è adesso assolutamente impossibile prescindere. L'equazione che egli sostiene, in aperta polemica antiscolistica, tra «charitas» e «gratia» (già nel capitolo v ma esplicitamente oggetto di trattazione nel capitolo vi),² porta racchiusa in sé l'idea della «gratia seu charitas» che il Cervini inserisce nel «progetto B» del decreto *De iustificatione* precedentemente elaborato dal Seripando.

È nel capitolo xi, tuttavia, che la disputa con gli eretici raggiunge l'intensità maggiore, consentendo anche di chiederci attraverso quali testi (dei protestanti o non) Teofilo dia concretamente la voce ai suoi antagonisti, Lutero in primis.

¹ Corsivi miei.

² Cap. 6: «Disputatio [...] de indifferentia gratiae gratum facientis a charitate adversus s. Thomam, d. Egidium atque Thomam de Vio» (c. 129 sgg., in particolare c. 130r). Già, però, nel capitolo precedente, Teofilo aveva scritto: «Charitas hic dicta est virtus [...] quia charitas et gratia idem re sunt» (ivi, c. 119r).

«ELECTORUM DEI NOVA INNOCENTIA ET MUNDITIA»:
LUTERO SOTTO ACCUSA NEL CAPITOLO XI DEL *DE GRATIA*

Il tema della *disputatio* è l'«*electorum Dei nova innocentia et munditia*»: Teofilo si confronta, cioè, con Lutero, Butzer, Calvino, Zwingli ed Erasmo sulla questione se anche i giusti, cioè coloro che sono «renati» attraverso il battesimo, pecchino nelle loro opere buone. È interessante rilevare fin da subito come Erasmo, seppur menzionato nel titolo quale bersaglio polemico, non abbia mai voce nel testo, né venga mai citato nel corso dell'argomentazione; il medesimo trattamento è riservato anche a Butzer e a Zwingli. Il caso di Erasmo, tuttavia, colpisce più degli altri, soprattutto perché il suo nome viene accostato a quello di Lutero riguardo a un tema sul quale le posizioni dei due sono, a partire dal 1524-1525, nettamente distinte. Se questo, da una parte, ci rivela quale sia il vero antagonista di Teofilo in tali pagine – il Lutero che per Seripando è stato l'interlocutore/antagonista di tutta una vita –, dall'altra, avvicina molto l'autore del *De gratia* alla tecnica controversistica del Lippomano. Anche questi, infatti, nella già menzionata *Confirmatione et stabilimento di tutti i dogmi catholici*, aveva accomunato Erasmo, Zwingli e Lutero all'interno di una massa indistinta di eretici di ogni secolo e di ogni categoria, mostrando come scopo del proprio trattato non fosse la polemica *ad personam* contro i propugnatori e i presunti sostenitori della Riforma, bensì la battaglia contro qualsiasi ostacolo alla dottrina cattolica. Persino le argomentazioni degli avversari non erano citazioni testuali attraverso i centoni di Catarino, Fischer o Cochlaeus, ma venivano costruite *ex novo* dall'autore per essere poi rapidamente smontate. La personalità dei protestanti, dunque, era nettamente posta in secondo piano, fin quasi a dissolversi.

Il Lutero di Teofilo, invece, si stacca nettamente, per carattere e tono delle argomentazioni, dalla massa indistinta degli altri 'eretici'. Prenderemo quindi in esame, di seguito, i passi del capitolo XI in cui maggiormente la disputa tra i due agostiniani – il teologo di Erfurt e quello di Vairano – lascia aperti varchi problematici.

Dopo aver affermato, in apertura al capitolo, che «*Dei electos mundos esse, munditia illa interna, immaculatos, iustos sine peccato*», e aver mostrato, per mezzo di sillogismi, il carattere paradossale della tesi contraria,¹

¹ «Si mundi non sunt, ergo sponsus male dicit illos esse pulchros, et immaculatos. Si sic, ergo male dicit David illos esse ab intus gloriosos, et mundo corde. Si sic, frustra oravit David: "Dele iniquitatem meam, et a peccato meo munda me". Si sic, ergo male diceret Deus: "Lavamani, mundi estote". Si sic, ergo male dixit Angelus Isaiæ: "et auferetur iniquitas tua, et peccatum mundabitur". Si sic, ergo baptismus non remitterit delicta. Si sic, ergo sanguis Christi non emundasset conscientias nostras. Si sic, ergo Christus sua morte non abstulisset peccata, et tamen dicitur "qui tollit peccata mundi"»: *De gratia*, c. 216v.

Teofilo è subito contrastato dagli eretici in massa, dai quali subito si stacca la voce di Lutero:

Solutio Haereticorum

«Sed confitemur esse mundos, non in se ipsos sed per comparisonem ad Deum, non imputantem»: sic quidem Calvinus, et Lutherus, et alii nebulones.

Alia Solutio Lutheri

In baptismo remittuntur peccata, sed non tolluntur etc.

A tale affermazione luterana, che ha sicuramente alle spalle il *Sermone sul santo e venerabile sacramento del battesimo* e che esprime un'idea trasversalmente presente nella teologia del riformatore tedesco, Teofilo non può controbattere all'istante. Dapprima egli si rivolge ai «nebulones», così chiamati sia con allusione alla massa indistinta in cui sono raggruppati, sia in riferimento al contenuto inconsistente delle loro affermazioni:

Confutatio primae responsionis

Prima responsio falsa est, quia sancti dicuntur gloriosi ab intus; dicitur enim Psalmo 44: «omnis gloria eius ab intus, in fimbriis». Tunc sic, si tantum mundi dicerentur quia non imputat Deus delicta, ergo omnis gloria eorum esset ab extra et non ab intus. Amplius, si tantum ob non imputationem, non bene dixisset David Psalmo 17: «et retribuit mihi Dominus secundum iustitiam meam, et secundum puritatem manuum mearum retribuit mihi», quia tantummodo esset retributio ob extraneam iustitiam, hoc est imputativam. [...] Amplius, dixit Angelus Isaiae: «et aufertur iniquitas tua»: quomodo ergo per nos manet? Ille dicit «aufertur», vos dicitis «manet». Cui magis credendum, vobis vel angelo? Iudicent alii, si in nobis remaneret.¹

Segue una lunga risposta a Lutero, in cui Teofilo sostiene l'assoluta purezza e libertà dal peccato per chi è risorto nel battesimo a opera di Cristo. Tale «confutatio» prende le mosse da un attacco diretto a Lutero, su cui è costruita poi l'intera risposta: non ti accorgi, o eretico – sembra esclamare Teofilo – che la tua esegesi dei testi sacri travisa persino il significato delle singole parole?

Confutatio secundae responsionis

Dicit Lutherus «remittuntur peccata in baptismo non tolluntur». Non advertis, heretice, in Scriptura sumi «remittere» pro «tollere». [...] Nonne mors Christi aufert peccatum? «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi» dicit Io. Cap. p.o, et Isaías: «ipse peccata multorum tulit», ergo in Scriptura sumitur «remittere» pro «auferre». [...]

Dicas tu, in nobis remanere peccatum, et nos peccare: [...] ergo frustra dixisset: «hoc scientes, quia vetus homo noster sit crucifixus est ut destruat corpus peccati»: non dixit «ut destruat peccatum», sed «ut destruat corpus peccati» ut asseret nihil ex peccato remanere.

¹ Ivi, cc. 216v-217r. A margine del passo riportato è scritto «Renati dicuntur mundi propter carentiam delictorum».

Amplius, o Luthere: Peccatum remanet in baptizato: quomodo dixisset Apostolus ad Romanos 8: «Nihil ergo damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant [...]»?¹

S'inserisce, a questo punto, la «responsio» a Calvino, precedentemente intervenuto per affermare che quanti sono rinati nel battesimo «digni sunt odio, non tamen illos Deus odit»: ²

[...] Quid dicat Calvinus, hic ignoro: ipse dicit electos dignos odio ac illos Deum non odire, et eum confutavimus cum dicit: «dignus damnationis», et non «damnari». Non sic dicit Apostolus, non dicit «digni sunt damnationis», sed dicit «nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu». Amplius, dicit Calvinus, «digni sunt damnationis»: quomodo dicit Apostolus, «Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati»? Si liberavit a lege peccati, prorsus non sunt digni damnationis. Ad Lutherum recurramur [...].

La seconda parte della risposta a Lutero è tutta incentrata sulla presenza residua o meno del peccato originale nei battezzati e sulla sua problematica identificazione con la concupiscenza. Si tratta di un tema ampiamente dibattuto durante la quinta sessione del Concilio di Trento, che a esso aveva dedicato un apposito decreto. È significativo che, nel concludere la propria risposta, Teofilo recuperi il tono leggermente più acceso con cui l'aveva iniziata; egli accusa i protestanti di soffocare il dibattito in «vie anguste» per mezzo di «cavillationes», invocando l'aiuto divino per estirparne la setta:

Amplius tu dicis, Luthere, in nobis remanere concupiscentiam, quae proprie peccatum est; tu asseris homines non posse adimplere hoc preceptum – «non concupisces» – et tamen semper concupiscimus, ergo peccamus contra legem, ergo sancti, electi, contra legem peccabunt, ergo omnes electi damnabuntur. [...] Vide – quaeso – ad quas angustas vias deveneris fatendo praedestinos damnari, ac non iustificari. [...] Quid autem dicere habeatis, ignoro. Puto vos nihil habere, et o, utinam scirem quas cavillationes dare possetis, quia vellem Dei adiutorio eas extirpare.³

A questo punto, dopo aver visto come nel manoscritto di Teofilo si sviluppa il confronto con gli eretici nell'interpretare i medesimi passi e nel trarne conseguenze assai diverse, vorrei porre – seppur per rapidi tratti – la questione delle possibili fonti del Lutero teofileo.

LE FONTI TESTUALI DEL LUTERO DI TEOFILO: UN'IPOTESI

I frammenti luterani che in alcuni passi (tre, di preciso)⁴ del capitolo XI del

¹ Ivi, cc. 218v-219r. A margine del passo riportato è indicato «Caput 4».

² Ivi, c. 217v. In margine al passo riportato di seguito, è scritto «Caput 5» e, sotto, «In renatis non remanet concupiscentia videlicet peccatum originale».

³ In margine al passo riportato è indicato «Caput 6».

⁴ I tre passi si concentrano rispettivamente sulla totale purezza o meno dei «renati» nel battesimo; sull'«homo iustus sine peccato»; sulle modalità con cui i rinati nel battesimo pec-

De gratia Teofilo sembra far pronunciare a Lutero, spezzettando il testo originale ed evitando citazioni dirette, presentano analogie interessanti con pagine delle *Resolutiones Lutheranae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, uno scritto decisamente minore, a carattere polemico e storico-esegetico, pubblicato in latino nel 1519 circa la disputa che nello stesso anno opposte il riformatore di Erfurt a Johannes Eck. Si tratta, però, di un testo che non conobbe il successo dei tre opuscoli del 1520 (*L'appello alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*; *La cattività babilonese della chiesa*; *La libertà del cristiano*) né risulta tra le opere luterane che penetrarono in Italia a partire dagli anni quaranta del secolo, tradotte e mascherate dietro a titoli che facessero pensare a trattati di devozione in volgare.¹ È, dunque, particolarmente difficile che Teofilo da Vairano avesse attinto come fonte, per il proprio Lutero, a un testo tanto di nicchia, che poco circolava già prima di Trento e degli Indici papali del 1559 e del 1564, ancor di meno nel 1570, anno di composizione del *De gratia*. Molto più plausibilmente Teofilo si rifece, come già era accaduto per la teologia controversistica latina degli anni venti, e poi per quella in volgare tra gli anni trenta e cinquanta del Cinquecento, ai centoni di Catarino, ai *Loci communes* di Eck, al Lutero campionato da John Fischer e dal Cochlaeus. Su questa strada sembrano condurci due passi dell'opera, entrambi nel capitolo XI, in cui il 'maestro' di Bruno pare avere in mente alcune sentenze tratte dall'*Excusatio disputationis contra Martinum* di Ambrogio Catarino (1521). Tra i quaranta «dogmata» cui questi riduce la dottrina luterana, il «trigesimus primus» e il «trigesimus secundus» – «In omni opere bono iustus peccat» e «Opus bonum optime factum est peccatum veniale»² – sembrano risuonare, nella loro laconicità, nelle parole pronunciate da Lutero nella seconda parte del capitolo appena preso in esame del *De gratia*. Nel primo caso, per antitesi, laddove Teofilo, impegnato a combattere su due fronti contro Lutero e Calvino che si alternano, glossa sul margine destro della pagina la chiusa della propria «confutatio» con la sentenza: «Non in quolibet opere iustus peccat».³ Nel secondo caso, invece, è Lutero stesso a parlare e a 'citarsi': «Sed asserimus fidelem peccare in omni opere non peccato mortali, quia sola infidelitas est peccatum mortale, sed peccato veniali».⁴ Dei controversisti della prima generazione Teofilo sembra discepolo anche per le inserzioni, all'interno della *pars construens* della controversia, di testi luterani, segnalate come «Verba Lutheri»: lo notiamo spesso nel *De gratia*

chino (se agendo, se venialmente o mortalmente, se in tutte le loro opere o solo in alcune), prima dell'«animadversio» finale.

¹ Cfr. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero*, cit.

² A. CATARINO POLITI, *Excusatio disputationis contra Martinum ad universas ecclesias*, Florentiae, per haeredes Philippi Iuntae, 1521, f. 89v. La cinquecentina consultata è conservata presso la Biblioteca Marucelliana di Firenze (segnata: R.O.164).

³ *De gratia*, c. 223v.

⁴ Ivi, c. 226r.

ai margini del foglio; lo si poteva già osservare, quarant'anni prima, nei trattati di Catarino o di Eck. Un confronto ravvicinato e puntuale con gli scritti controversistici del primo Cinquecento meriterebbe di essere condotto sull'intero testo del *De gratia*: sarebbe un lavoro che potrebbe offrire informazioni di una certa importanza, sia per quel che riguarda la ricezione di Lutero nella controversistica cattolica post-tridentina, sia per comprendere in che modo il giovane Bruno possa essere venuto a contatto con testi e immagini dei protestanti, e di Lutero in particolare, già nel corso della propria formazione a Napoli. Il percorso che abbiamo fin qui cercato di tracciare penso sia riuscito a gettare luce su un dato che mi sembra significativo: mentre Seripando, nella prima metà del secolo, poteva confrontarsi apertamente con il teologo di Erfurt, non essendo ancora intervenuta la scure del Concilio a sancire la posizione ufficiale della Chiesa cattolica su alcune delle più importanti questioni dottrinali (quella *de iustificatione* soprattutto), il Lutero di Teofilo è il Lutero 'nato' a Trento: una presenza/assenza che parla ma non comunica, le cui sentenze vanno conosciute ma il cui pensiero non va letto, né citato, né dissotterrato, per evitare che infetti.

ROMAN READING PERMITS FOR THE WORKS OF BRUNO AND CAMPANELLA

LEEN SPRUIT

SUMMARY

Since the second half of the sixteenth century the Roman Congregations of the Holy Office and the Index granted licences for reading forbidden books. As a rule, reading permits for books by authors who were condemned for heresy, could not be issued. However, after the promulgation of the Clementine Index in 1596, the congregations gradually attenuated the total prohibitions, and started to issue licences for books prohibited in the first class of the Index. Here, the cases of Bruno and Campanella are discussed.

READING permits started being issued after the Church of Rome had begun to systematically censure ideas and works. The grant of licences for reading forbidden books was not the effect of an official decision, issued on a certain date, but rather a practice that arose with individual episodes related to quite dissimilar cases. The licences granted by the Roman Congregations of the Holy Office and the Index are the main, or rather the only, instrument for assessing the difference between the hypothetical and the real efficacy of ecclesiastical censorship, and this is because the intentional or casual inobservance of the prohibitions, the other factor determining this difference, can only be measured in an indirect way and solely for individual cases.

Initially, the prohibition to grant licences for works that were considered heretical, due to the author or the content, was total. Considering that the reading of suspect or prohibited works granted to confutate «haereses et errores» frequently led to contrary results, in 1564 the licences were limited to Inquisitors only.¹ After a few months, the permission to read prohibited works was extended to the cardinals of the Holy Office. However, given the rapidly increasing number of suspect books to be examined, the same constitution authorized the Cardinals to grant permissions «ad tempus, vel in

leen.spruit@gmail.com

¹ Pius IV issued the *Cum pro munere* constitution on 24 March 1564; *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio*, 25 vols., Turin, 1857-1872, and 5 vols., Naples, 1867-1885, VII, pp. 279-281.

perpetuum» to other persons.¹ This extension regarded consultors as well as qualificators, that is, the (occasional) collaborators of the Holy Office.

During the final years of the sixteenth century the increase in licences was favoured by the institution of the Congregation for the Index. This was an unforeseen effect and certainly not one of the aims of Pope Pius V when he appointed the Commission for the Index of Forbidden Books. In the period between 1592 and 1596, during the transition from the Sixtine to the Clementine Index, the Congregation became directly involved in the grant of licences, and in this new role it tended to grant them not only to specialists charged with the correction of books, but also to common readers who simply promised that they would list suspect passages.

Then, after the promulgation of the Clementine Index in 1596, the Congregation for the Index started to grant licences, to individual persons as well as to groups. From this very moment, apart from some demanding cases that were transmitted to the Holy Office, the Congregation granted licences not only for books that were prohibited «donec corrigantur», but also for unconditionally forbidden works, including those by authors listed in the first class of the 1596 Index.² In the meantime, the formal distinction between unconditionally forbidden works and those condemned with the «donec corrigantur» proviso had also been modified by local Inquisitors, the Master of the Sacred Palace, and the Holy Office itself. Actually, they did not draw a distinction between works that could be permitted and those that could not on the basis of this principle, but rather by splitting the category of absolutely prohibited books into two groups. Only 'substantially' heretical works, that is, those written by heresiarchs and devoted to the spread of heterodox religious views, were considered as uncorrigible and thus excluded from possible reading permits. Alternatively, works by authors included in the first class that did not treat religious issues, were seen as corrigible, and thus possibly allowable.

Something needs to be said about the extant documentation. While the archive of the Index is preserved more or less in its entirety, the archive of the Holy Office suffered serious losses after its transfer to Paris during the Napoleonic era.³ By consequence, after the Paris mutilation, only a rather

¹ *Bullarum*, cit., VII, pp. 302-303. On 7 September 1564 the Constitution was officially read to the Cardinals; cf. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (from now on: ACDP), Sanctum Officium (from now on: SO), *Decreta*, 1563-1565, f. 96r. Several of the licences reproduced in this chapter were granted to Consultors and Qualificators of both the Holy Office and the Index (to whom the constitution was extended later).

² Cf. *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. 1: Sixteenth-century Documents, eds. U. Baldini and L. Spruit, 4 tomes, Rome, 2009, t. 4, pp. 2567-2595.

³ See *Catholic Church and Modern Science*, cit., pp. 8-10, for a reconstruction.

restricted group of codices with Inquisition licences has been preserved. In addition to the licences recorded in the *Decreta* of the Holy Office (unfortunately most of the times without a list of books or titles), reading permits granted by the Inquisition are in files kept in the *Stanza storica*. Some of these codexes represent without doubt the most significant collection of Inquisition licences, as they offer a virtually complete recording of the licences granted for determinate years. One group of codices cover, with small *lacunae*, a couple of decades during the first half of the seventeenth century, that is, roughly speaking, the period 1615-1640.¹ Other volumes present (apparently) partial recordings of two periods in the eighteenth century.² Nonetheless, they allow a reconstruction of the number and, in general, of the books licenced.

On 8 February 1600, the Congregation of the Holy Office decreed a total ban of Giordano Bruno's works. In a similar vein, in 1603 the Master of Sacred Palace prohibited Tommaso Campanella's «Opera omnia».³ According to the rules no reading permits could have been allowed for these authors, and yet, also in these cases the Congregations made several exceptions.

In the first decades after his death, Bruno is mentioned in a document preserved in the archive of the Index, dated 7 October 1606, which draws up an inventory of the library of Modesto Giunti in Florence, most probably with the aim of obtaining a licence for reading forbidden and suspect books. Giunti possessed «Jordani Bruni De Umbris et memoria».⁴ Let us now take a look at the individual licences for Bruno's works, taking into consideration also the other scientific and philosophical works mentioned in these reading permits.

On 30 September 1626, the Holy Office grants a three-years licence to Antonio Calvoro, a nobleman from Modena. In addition to works by Bartholomaeus Keckermann, Girolamo Vecchiotti, Rudolph Goclenius, Theophrast Paracelsus, Johannes Trithemius, and Otto Brunfels, the list mentions «Iordanus Brunus Nolanus de triplici minimo, et mensura».⁵

Within less than a year, on 17 August 1627, the Holy Office grants a licence to Francesco Calvo, from Genua, and in addition to works by Mercator,

¹ ACDF, SO, *Stanza storica* (from now on: *St. st.*), Q.1.a-p.

² ACDF, SO, *St. st.*, LL.2.h (1757-1767), and LL.2.l (1708-1748).

³ See *Index des livres interdits*, eds. J. M. De Bujanda et alii, 11 vols., Sherbrooke-Genève, 1980-2002, XI, p. 169 and p. 185. For discussion, see E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, pp. 43-61; J. M. DE BUJANDA, E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 2, pp. 451-479; L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma: III. La proibizione delle opere del Campanella*, «Rivista di filosofia», XLI, 1950, pp. 390-401 (repr. in FIRPO, *Processi*, pp. 317-330).

⁴ ACDF, Index, *Protocolli*, Z (II.a.22), fols. 119r-121r, 124v.

⁵ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.d, f. 193r.

Artemidorus, Girolamo Cardano, Levinus Lemnius, Polidoro Virgilio, Ludovico Dolce, he is licenced to read: «Giordano Bruno Nolano dell'infinito universo, e mondi».¹

Then, on 6 April 1633, the Roman Inquisition grants Gaspare Dandolo, Venetian nobleman, a licence for commentaries on Ramon Lull, among which «Iordani Bruni Nolani liber, cuius titulus A[...]a Artis lullianae».²

On 23 August 1634, Lorenzo Fontana, a physician from Verona, is granted a licence for books by Gioviniano Pontano, Jean Bodin, Albert the Great, Johann Wier, Pietro Pomponazzi, Cornelius Henricus Agrippa, Rudolph Goclenius, Agostino Nifo, Robert Fludd, Antonio Pellegrini, as well as for «Iordani Bruni de Memoria Artificiali».³

Within a year, on 17 January 1635, a licence was granted to Giovanni Battista Baldo (or Balbi), from Genua, for Bruno's «del infinito universo et mondi», and books by, among others, Polidoro Virgilio and Sebastian Münster.⁴

During the same year, on 12 September, Antonio Francesco Tonazzo, physician from Vicenza, obtains a licence for Agrippa, Lull, Bernard de Lavinheta, Albert the Great, Cardano, Goclenius, and «Iordani Bruni de venatione logica».⁵

A particular case is the extensive reading permit asked by and granted to the provincial of the Jesuits in Naples. On 30 January 1636, a licence is obtained for a long list of works, which includes scientific and philosophical works by Arnaldo de Villanova, Albert the Great, Agostino Steuco, Amatus Lusitanus, Conrad Gessner, David Origanus, Francesco Giorgio, Mercator, Cardano, Jean Bodin, Johann Jacob Wecker, Pontano, Juan Huarte, Johannes Kepler, Lemnius, Polidoro Virgilio, Julius Caesar Scaliger, Trithemius, Bernardino Telesio, Paracelsus, Münster, Pellegrini, Albert the Great, Leonhard Fuchs, Thomas Erastus, and then: «Jordanus Brunus in artem brevem Lulli».⁶ After three years the licence is asked for again, and now the list of books granted on 18 August 1639 includes the same work by Bruno, as well as works by Steuco, Gessner, Origanus, Mercator, Bodin, Lemnius, Copernicus, Kepler, and Münster.⁷

On 28 February 1636, a similar licence is granted to the General of the Jesuits in Rome. Now a permit is granted for works by Gessner, Maestlin, Francesco Giorgio, Julius Caesar and Justus Josephus Scaliger, Bodin, Goclenius, Mercator, Dasypodius, Copernicus, Polidoro Virgilio, Agrippa, Paracelsus, Simone Simoni, Amatus Lusitanus, Arnaldus de Villanova, Gug-

¹ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.d, f. 287v-288r.

³ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.e, fols. 109r-110v.

⁴ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.e, fols. 136r-137v.

⁶ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.g, fols. 4r-5v.

² ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.e, f. 15v.

⁵ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.e, f. 213v.

⁷ ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.f, fols. 92r-93v.

lielmo Grataroli, Hadrianus Junius, Paolo Foscari, Wecker. Surprisingly, the list now mentions «Thomae Campanellae philosophia» and «Jordani Bruni de Umbris idearum et ars memoriae [...] Jordani Bruni De triplici minimo».¹

In the same year, on 23 April 1636, the Holy Office grants a licence to Girolamo Caracciolo for works by Francesco Giorgio, Patrizi, Telesio, Gessner, Albert the Great, and for «Thomae Campanellae opera».²

On 20 May, thre physician Giovanni Ronconi is granted a licence for Libavius, Artemidorus, Amatus Lusitanus, Telesio, Cardano, Lemnius, Wecker, Oswald Croll, Paracelsus, *Theatrum Chemicum*, and again for «Thomae Campanellae opera».³

As said before, no systematic recordings of inquisitorial reading permits have been preserved for the period after the 1640s. Thus, for the centuries to come, the documentation is utterly fragmentary. In the *Decreta* many licences are mentioned in almost every meeting, but mostly without any specification as to the works asked for. The archive of the Index does not keep any licence for the works of Bruno or Campanella. The only reference traced regards a list (dated 22 August 1659) of books to be kept in a closed cupboard, which mentions Erasmus' *Adagia*, Trithemius' *Steganographia*, Cardano's *De sapientia*, and Bruno's *De monade*, *De minimo* and *De immenso*.⁴

Then, on 25 september 1697, the Holy Office grants a licence to Marquis Pio Giuseppe Bellisomi, for «Campanellae Ord. Praedicatorum Astrologorum libri octo», and an astrological work by Guido Bonati.⁵

The last surviving licence specifically asked for the works of Bruno is granted by Holy Office on 23 September 1716: «[...] Lecto memoriali P. Josephi Caroli Amici Praepositi Congregationis Oratorij Bononiae supplicantis pro licentia retinendi in eorum Bibliotheca libros, et scripta Jordani Bruni Nolani, ac etiam eosdem legendi. Eminentissimi annuerunt ad triennium».⁶

In sum, as far as requests and reading permits for Bruno works are concerned, there are two entries for *De umbris idearum*, *De l'infinito*, and *De triplici minimo*, two entries for his comments on Ramon Llull, while *Ars reminiscendi*, *De progressu et lampade venatoria logicorum*, the Frankfurt trilogy, and his works in general are mentioned once. Instead, there are two general entries for Campanella's works, one entry for his 'philosophy', and one for his astrological works. All these licences were granted by the Inquisition, none by the Congregation for the Index. Indeed, as a rule, the most sensible and demanding cases were considered and handled by the Holy Office.

¹ ACDF, SO, St. st., Q.1.g, fols. 37r-38v. See the Appendix for the text.

² ACDF, SO, St. st., Q.1.g, f. 28r.

³ ACDF, SO, St. st., Q.1.g, f. 39r.

⁴ ACDF, Index, Protocolli, KK (II.a.33), f. 571r-v.

⁵ ACDF, SO, St. st., Q.1.p, f. 324r-v.

⁶ ACDF, SO, *Decreta*, 1716, fols. 302r-v, 304r (see the Appendix for the text); the permit is also recorded in ACDF, SO, St. st., LL.2.l, f. 110r, with the date of 24 September 1716.

To be sure, licences for Bruno and Campanella are largely outnumbered by those for other sixteenth-century authors, such as, Cardano, Fuchs, Erastus, Gessner, David Origanus, Lemnius, Amatus Lusitanus. This is not only due to their being condemned by the Inquisition and prohibited on the Index. It is a matter of fact that their works were not widely spread in seventeenth-century Italy.¹ And certainly, they did not trigger the interest of the contemporary learned audience, which was more interested in the practical potentialities of astrological, medical, and biological works. Surprisingly, notwithstanding his condemnation as a formal heretic, Bruno's works were not seen as particularly dangerous, as his name was never mentioned in the list of authors explicitly excluded from any licence, among whom we find, *inter alia*, Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Charles Moulhin, Giambattista Marino, Louis Maimbourg, Francisco Salgado de Somoza, Mateo de Moya, Alessandro Marchetti's translation of Lucretius, and works on judicial astrology.

¹ For Bruno's works mentioned above, see R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze, 1987, pp. 1-15, 36-39, 56-60, 82-86, 104-117, and 130-131.

APPENDIX

The texts presented here are kept in volumes of two separate series of the historical archive of the Congregation of the Holy Office in Rome. The first derives from one of the codices of the so-called *Extensorum*, which consists of registrations of Inquisition decrees. As a rule (but not always), these decrees are also recorded in the series *Decreta*. The second document derives from the latter series.

1.

Decree of the Congregation of the Holy Office
(Rome, 28 February 1636)

ACDF, SO, *St. st.*, Q.1.g, fols. 367r-368v

Feria v. Die 28. Februarij 1636

In Generali Congregatione etc.

Sanctissimus D. N. D. Urbanus etc. concessit licentiam P. Generali Soc. Jesu tenendi et legendi libros infrascriptos quorum titulus videlicet.

[...]

Conradi Gesneri Bibliotheca etc. Sebastiani Munsteri Cosmographia, Grammatica etc. [...] Michaelis Mestlini alterum examen Gregoriani Calendarij, eiusdem defensio contra Possevinum. [...] Francisci Georgij problemata, et Harmonia mundi [...] Didacus Stunica in Job [...] Josephi, et Julij Caesaris Scaligeri opera. Jo Bodini de republica et Methodus historica [...] Rudolphi Goclenij [...] Speculum completae physicae. [...] Jordani Bruni De triplici minimo [...] Matthei Beraldi, et Gerardi Mercatoris Cronologia, et Cosmographicae meditationes [...] Conradi Dasypodij Analysis Geometrica [...] Francisci Patritij nova philosophia. Hieronymi Cardani opera. [...] Roberti à Fuld¹ Microcosmus, et Macrocosmus. Davidis Origani Ephemerides. [...] Bernardini Tilesij philosophia. Antonij Mizaldi opera. Jo. Kepleri Astronomia, et opuscula varia. Jovianiani Pontani Carmina et alia opera. [...] Nicolai Cusani opera. Guglielmi de Ocam quaestiones variae, et tractatus. [...] Theodori Zuiggeri Methodus agriculturae et in moralia Aristotelis. Andreas Libavius de metallis. Jo. Funcij Chronologia. Levinus Lemnius de secretis [...] Pauli Constantini Phrygionis Chronologia [...] Jo. Baptistae Portae Physiognomica celestis. [...] Jacobus Meilichius in Plinium [...] Promptuarium Theologicum Francisci Georgij [...] Nicolaus Copernicus de revolutionibus orbium caelestium [...] Polydori Virgilij de Inventoribus rerum [...] Henrici Cornelij Agrippae de occulta Philosophia [...] Theophrasti Paracelsi opera. [...] Simonis Simoj Synopsis Theoriae de humoralium febrium natura. Amati Lusitani Curat. Mi[...] Centuriae. Io Bodini Daemonomania. [...] Antonij Mizaldi Centuriae memorabilium [...] Sexti Philosophi Pyrrhoniatarum hypotyseon [...] Arnaldi de Villanova Epistola de sanguine huom. distillato. Guill. Grataroli modus faciendi quintam essentiam simplicem [...] Hadriani Junij de anno, et mensibus. Jacobi Micylli Arithmetica [...] Antonio Pellegrino delli segni della natura [...] Alberti Magni de secretis mulierum. Theodori Bibliandri Chronologia. Guill. Portelli de universitate Thomae Erasti de causa morborum

¹ «fuld» (sic).

[...] Thomae Campanellae philosophia. Franciscus Valesius de sacra philosophia [...] Camilli Leonardi speculum lapidum [...] Leonardi Fuchsij Institutiones medicae [...] Jo. Velcurionis [...] Physicam [...] Arnaldi de villanova del conservar la sanita. Conradi Gesneri apparatus medicamentorum generalium. [...] Jo. Thomae Freigij opera. [...] Guill. Gratarolae Opuscula [...] Jordani Bruni de Umbris idearum et ars memoriae [...] Lettera del P. Foscarini sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico intorno alla mobilità dela terra, e stabilità del sole [...] Jo. Jacobi Weckeri de Secretis [...]

Ad triennium proxime futurum cum facultate illam communicandi Patribus eiusdem Societatis sibi benevisis, ita tamen ut libri in Bibliothecis ubi sunt reponantur in loco separata, et sub clave custodiantur ne ab alijs legi possint, et dicto triennio elapso predictos libros consignet huic S. Officio.

2.

Decree of the Congregation of the Holy Office
(Rome, 23 September 1716)

ACDF, SO, *Decreta*, 1716, fols. 302r-v, 304r

Feria iv. Die 23 Septembris 1716

Fuit Congregatio S. Officij in Conventu S. Mariae Super Minervam coram Eminentissimis, et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus Acciajolo, Spada, Casono, Fabrono, Ptolomeo, Casino, et Otthobono Generalibus Inquisitoribus [...], in qua proposita fuerunt negocia infrascripta, quae dictus R.P.D. Assessor in notam sumpsit, et mihi Notario tradidit videlicet. [...]

Lecto memoriali P. Josephi Caroli Amici Praepositi Congregationis Oratorij Bononiae supplicantis pro licentia retinendi in eorum Bibliotheca libros, et scripta Jordani Bruni Nolani, ac etiam eosdem legendi. Eminentissimi annuerunt ad triennium.

atomo (*atomus*)*

SUMMARY

At first sight Bruno's conception of the atom is paradoxical, as it does not propose an atomistic theory, but rather a vitalistic and organical interpretation of natural phenomena. Bruno rejects any form of mechanism or determinism and views the atom as a centre of 'powerful' force which irradiates vital energy and attracts other atoms, thus making up a bodily aggregate and organizing the parts in function of the conservation of the compound. The vital cycle of natural entities is the outcome of the double motion of expansion and contraction of this universal energy which arises from and ends in the atom.

1. *Atomo e atomismo.* — Utilizzato sia come sostantivo, sia come aggettivo di 'sostanza', 'natura' e 'corpo', il termine atomo e il suo corrispondente latino *atomus* ricorrono nell'intero arco della produzione bruniana. Il numero maggiore di occorrenze si riscontra nel *De minimo* (81), nel *De immenso* (38), nel *De rerum principiis* (18) e nel *De l'infinito* (12). Nonostante la nozione di atomo trovi un ampio e rilevante spazio nella filosofia di B., potrebbe apparire improprio classificare la fisica bruniana come 'atomismo', per le seguenti ragioni: a) B. non ci ha lasciato alcuna opera dedicata specificamente all'atomo, ma piuttosto al concetto di minimo e alla monade; b) l'atomismo bruniano non è semplicemente una teoria sulla costituzione della materia fisica, bensì una spiegazione delle grandezze fisiche e geometriche, a partire *ex indivisibilibus* o *ex minimis*, con un chiaro riferimento alla discussione aristotelica tardo medievale sulla composizione del *continuum*; c) la struttura atomica non risulta

inerire a tutta la materia corporea, ma soltanto alla natura 'arida', fondamento dell'elemento terra, mentre gli altri elementi naturali presentano una struttura continua, non discreta; d) l'atomismo bruniano non è accompagnato, come ci si potrebbe aspettare, da una concezione meccanicistica e deterministica del movimento, ma, al contrario, da una spiegazione vitalistica e organicistica: ciò costituisce la ragione per cui B., dopo avervi aderito per un certo periodo, si discosta dal materialismo degli atomisti antichi [1]. Come altri pensatori della prima età moderna, B. elabora una filosofia della natura difficilmente classificabile sia a partire dalle categorie della scienza antica, sia da quelle della scienza moderna.

2. *Atomo e minimo.* — Il *De minimo*, che come si è rilevato contiene la più ampia trattazione dell'atomo, definisce quest'ultimo come una delle tre specie di 'minimo' che sono: il punto (minimo

* La voce enciclopedica redatta da Barbara Amato (amatobarbara@hotmail.com) è stata presentata al Seminario di studio XI della EBC, Roma, 30 novembre 2011.

geometrico), l'atomo (minimo fisico) e la monade, cioè l'unità, considerata sia in ambito razionale, come il minimo dei numeri, sia in ambito metafisico, come minimo ontologico [2]. L'atomo dunque è il minimo corpo, sostanza di tutti i corpi composti («ad corpora ergo respicienti omnium substantia minimum corpus est seu atomus»), essenza del composto che, per contro, risulta accidentale rispetto all'atomo («compositio accidit atomo, et atomus est essentia compositi» [3]).

L'esigenza di pensare l'essere e la grandezza – fisica, numerica e geometrica – a partire da unità indivisibili e di fondare dunque il concetto di atomo su quello del minimo, della monade e dell'unità è già delineata nei dialoghi italiani. In particolare, nel *De la causa* la necessità di «riferire la moltitudine e diversità di specie a una e medesima radice» [4], ossia a «un principio individuo», [5] risponde pienamente all'impianto ontologico bruniano di derivazione cusaniiana, che concepisce l'essere come uno, coincidenza degli opposti, di minimo e massimo, di atomo e immensità, per cui «l'uno, l'infinito, lo ente, e quello che è in tutto, è per tutto, anzi è l'istesso *ubique*; e [...] cossi la infinita dimensione, per non essere magnitudine, coincide con l'individuo, come la infinita moltitudine, per non esser numero, coincide con la unità» [6]. Nel *De la causa*, B. prende le distanze dall'atomismo antico di «Democrito [...] e degli Epicurei», poiché esso riduce «la sustanza de le cose» alla «materia sola», mentre «è necessario conoscere nella natura doi geni di sustanza, l'uno che è forma, e l'altro che è materia», ovvero «un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto; et ancora una potenza et un soggetto, nel quale non sia minor

potenza passiva di tutto» [7]. Nel *De minimo* B. conferma l'esigenza di distinguere nella natura un principio attivo e uno passivo. Nel cap. III del primo libro, dove con esplicito riferimento alla metempsicosi pitagorica viene sostenuta l'immortalità dell'anima, B. parla infatti di uno «spiritus architectus» [8] che agisce internamente alla materia, aggregando gli atomi intorno a un centro in modo tale da costituire l'individuo corporeo. Questo *spirito* si dipana dal centro del corpo verso la periferia promuovendo lo sviluppo e l'organizzazione delle parti dell'individuo, fino a che, «trascorso il tempo ed infranto lo stame della vita, si ricomprime nel centro e nuovamente si espande nello spazio infinito: tale evento viene solitamente identificato con la morte» [9]. Nel cap. IX dello stesso libro del *De minimo*, B. distingue i principi materiali (ossia la luce, la natura umida e gli atomi, «seu arida») da una sostanza non materiale, che identifica con la «vim vero animalem ita individuam, ut tota sit in toto et singulis partium, a loci atque temporis conditionibus nihilum per se citra compositionem patiens» [10]. Tuttavia questa distinzione – come quella tra spirito e corpo, principio attivo e principio passivo del *De la causa* – assume i contorni di una distinzione logica, *a posteriori*, concepita da un intelletto finito il quale riesce a comprendere come tutto sia uno, solo mediante un procedimento analitico che separa ciò che nella sostanza è indivisibile. Questa lettura è confermata dalla definizione bruniana dell'atomo-minimo quale centro di energia vitale, messa in evidenza anche da recenti studi sull'argomento [11].

3. *Atomo e 'vis animalis'*. — La definizione di atomo come specie di minimo, espressa in particolar modo nel

primo dei poemi francofortesi, consente infatti a B. di identificare la minima dimensione corporea con la massima, ossia con l'infinito e il tutto. In quanto «*minimum naturae*» [12], l'atomo è la *contractio* di tutta la dimensione corporea e di tutta la forza vitale che, secondo un duplice perpetuo movimento, dall'atomo si dipana verso il grande, dando luogo alla nascita e allo sviluppo dell'individuo corporeo, e nell'atomo infine si ricontrae al momento della morte del corpo. Negli stessi termini viene spiegato il ciclo vitale degli enti negli *Articuli adversus mathematicos*: «*minimi explicatio, seu centri in circumferentiam expansio, generatio est, circumferentiae vero in centrum contractio mors physice loquendo*» [13]. Nel *De minimo* diviene ancora più evidente che l'atomo costituisce un nucleo di energia potentissimo, coincidente ontologicamente con la sfera infinita: «*sine fine globus nihil est nisi centrum ubique. / Quare hic simpliciter centrum est, minimumque per omne / totum se fundens, verum, unum, semper, in omni / omneque compositum in minimum revocabitur, ut sit*» [14]. Il *minimum naturae* contiene in sé le energie vitali («*vires*») dell'ente sensibile, per quanto grande questo possa essere, e le esplica in modo mirabile («*explicat alte*»). Infatti il minimo supera straordinariamente in energia («*prae-cellit robore mire*») qualsiasi mole corporea che da esso si sviluppa. Esso coincide con la facoltà naturale del corpo di accrescersi e rafforzarsi («*virtus subiectum corpus adaugens, / confirmans*»), la quale, tenendo unite attorno a sé le parti corporee, costituisce e conserva in vita l'ente fisico («*partes-que quod eius nectit in unum, / seque ipsum et circum sese isthaec omnia*

servat») [15]. La potenza dell'atomo, in quanto minimo, non si riduce dunque alla potenza passiva propria della materia sensibile, ma implica anche quella attiva, vitale e ordinatrice propria del principio formale. Il minimo infatti «*potentissimum est omnium*», in quanto «*eius est componere, augere, formare, et tandem esse compositum, formatum atque magnum usque ad maximum*» [16]. L'atomo viene infine paragonato a Dio: in senso assoluto (*simpliciter*), ossia guardando alla totalità dell'essere, Dio è la monade di tutte le monadi («*monadum monas*» [17]), l'entità di tutti gli enti («*entium entitas*» [18]), che, esplicandosi nell'universo infinito, dà l'essere a tutte le cose ed è egli stesso tutte le cose, pur non identificandosi con nessuna di esse in particolare. Da un punto di vista relativo, invece, ossia considerando il singolo individuo corporeo, la sostanza dell'ente fisico è l'atomo: ogni atomo rappresenta un centro di forza da cui si irradia l'energia vitale che costituisce, forma e ordina l'aggregato corporeo. Così come Dio garantisce l'essere e l'unità del tutto, l'atomo assicura la sostanzialità e l'unità di ciascun ente fisico: «*alia enim capiuntur ubi atomus capitur, et non atomus ubi alia; ideo proprie individuum dicitur esse ubique, et quia spacium est infinitum, centrum dicitur esse ubique, atomum dicitur esse omnia*» [19]. L'atomo è la sostanza di tutti i corpi in quanto è il semplicemente pieno, uno e continuo, è eternamente identico a se stesso, mentre gli aggregati sensibili sono accidenti soggetti a un eterno mutamento e neppure per un attimo rimangono uguali a se stessi [20]. Dunque la necessità di pensare la materia costituita da corpi indivisibili, e la grandezza geometrica da quantità

discrete, in opposizione alla tesi aristotelica della divisibilità infinita del *continuum*, si fonda – come si legge nei capitoli VI e VII del I libro del *De minimo* – su un duplice ordine di ragioni: ontologico e gnoseologico. Da un lato, senza l'unità minima fisica, eterna e immutabile, gli individui corporei non potrebbero costituirsi, poiché la materia si disperderebbe per lo spazio infinito, fluttuando indefinitamente. Dall'altro lato, la costituzione discreta della grandezza fornisce l'unità di misura senza la quale nulla potrebbe essere compreso razionalmente. E così l'assenza della prima parte della grandezza pregiudicherebbe sia l'opera della natura sia la scienza [21].

4. *Atomi e movimento*. — Secondo il modello fin qui delineato la costituzione degli enti fisici si dà a partire da un atomo in cui è contratta la forza vitale capace di aggregare intorno a sé, come a un centro, altri atomi fino a formare un corpo composto. Questo modello viene illustrato alla fine del libro I del *De minimo* (cap. XIV) con l'*Area Democriti* [22], in cui l'atomo, il minimo solido che è di forma sferica, è il centro attorno al quale si dispongono altri minimi formando il corpo composto. L'aggregazione dei minimi attorno a un centro segue una regola simile a quella geometrica che forma la figura piana a partire da un cerchio centrale intorno al quale si disegnano non più di sei cerchi uguali al primo e a esso tangenti. Tra un cerchio e l'altro rimangono necessariamente degli spazi vuoti a forma di triangoli dai lati curvilinei, così come tra i minimi solidi si determinano piramidi dalle superfici curvilinee. Lo spazio in cui gli atomi si muovono e che si frappona a essi quando si aggregano, tuttavia, non è vuoto,

come quello degli atomisti antichi, ma riempito dall'etere o dall'aria. L'atomismo bruniano dunque si differenzia da quello degli antichi perché, escludendo il vuoto, esclude anche la possibilità di una spiegazione meccanicistica del movimento della materia primordiale. Il movimento degli atomi nella fisica bruniana, come si è detto, si fonda piuttosto su un principio vitalistico e organicistico. Infatti, a differenza dello spazio geometrico, in quello fisico l'atomo diviene un centro di gravità che attrae altri atomi attorno a sé: è il duplice movimento di espansione e di contrazione della potenza vitale contenuta nel minimo solido a guidare l'aggregazione (*agglomeratio*) e la disgregazione (*exglomeratio*) degli atomi di un individuo corporeo, come intorno a un centro [23]. Il momento di espansione dello spirito vitale corrisponde al movimento centripeto con cui gli atomi tendono a unirsi l'uno all'altro; viceversa, la contrazione della potenza vitale corrisponde a un movimento centrifugo che disgrega e disperde gli atomi nello spazio infinito. Lo *spiritus architectus* e la *vis animalis* coincidono con la sostanza indivisibile ed eterna dell'*anima* [24], la quale è descritta da B. come una forza naturale insita nella materia – un *vincolo* –, identificabile con il principio vitale di autoconservazione degli enti naturali. È l'anima infatti che regola l'*influxus* e l'*effluxus* degli atomi, ossia il continuo flusso dei minimi corpi che entrano ed escono dai corpi composti, assicurandone la conservazione. Mediante l'influsso di ciò che è conveniente e vitale e l'efflusso di ciò che è estraneo e nocivo, il corpo cresce e si rafforza fino a quando questo ciclo non si invertirà, provocando l'invecchiamento e la morte del

composto [25]. Ogni individuo corporeo che abita l'universo, dai mondi ai composti più piccoli, è considerato alla stregua di un animale, e, in quanto tale, costituisce un'unità organica che attrae, tiene unite, ordina e dispone le sue parti al fine di garantire la propria sopravvivenza, per «appetito» o «desio di conservarsi» [26].

5. *Atomi 'seu arida'*. — La costituzione discreta della materia, illustrata dall'*Area Democriti*, lascia implicito tuttavia il motivo per cui, tra la moltitudine infinita degli atomi, alcuni assumano una posizione centrale e altri invece si dispongano intorno. L'*Area* di Democrito, pur mostrando un'aggregazione di minimi solidi di uguale specie, sembrerebbe presupporre una differenziazione tra gli atomi in base alla quale soltanto alcuni fungono da centro di gravità, mentre gli altri sono destinati a subire l'attrazione dei primi. Solo determinati atomi dunque sarebbero pervasi dalla *vis animalis*, mentre gli altri si comporterebbero come materia inerte e passiva. La diversità di natura tra i minimi corpi appare altresì il postulato del movimento di *influxus* ed *effluxus*, il quale non sarebbe concepibile senza una distinzione qualitativa tra gli atomi, che rende gli uni vitali, gli altri letali per gli organismi viventi.

La questione relativa alla natura degli atomi si acuisce ulteriormente in considerazione dell'identificazione degli atomi con la 'natura arida', presente in tutte le opere sull'argomento. Nel *De l'infinito* come nel *De minimo*, nel *De monade* come nel *De immenso* e, ancora, nel *Camoeracensis acrotismus*, nella *Lampas triginta statuarum*, nel *De magia* e nel *De rerum principiis* la conformazione discreta della materia riguarderebbe infatti non tutti gli elementi naturali,

ma solo la terra, costituita appunto di natura arida. Ciò significa che, accanto al modello atomistico, troviamo anche una struttura elementare della materia, che distingue la terra, costituita *ex indivisibilibus*, dagli altri elementi, concepiti invece come continui. Nel *De l'infinito* per es., nel brano del dialogo III in cui B. contesta l'ordine aristotelico degli elementi naturali, si legge: «in ogni corpo solido che ha parti coerenti, se v'intende l'acqua la qual giunge e copula le parti, cominciando da minimi della natura: di sorte che l'arida a fatto disciolta da l'acqua, non è altro che vaghi e dispersi atomi» [27]. Anche nelle altre opere citate la natura umida (*natura humente*) funge da elemento 'agglutinante', unificante, addensante o 'ispessente' nei confronti dei più leggeri e secchi atomi, i quali senza l'acqua vagherebbero indefinitamente e caoticamente nello spazio infinito, come una sorta di cenere («cineresque, atomique volantes» [28]) o pulviscolo cosmico («pulvis» [29]).

La compresenza di una teoria degli elementi e di una atomistica costituisce un nodo problematico della filosofia naturale di B.: in base alla spiegazione elementare della materia, l'aggregazione degli atomi non risulterebbe più determinata dalla *vis animalis*, attiva e passiva, intrinseca a essi, in quanto l'*arida* si configura come materia inerte, che rende necessario l'intervento 'agglutinante' della natura umida. La possibilità di sciogliere tale questione – insieme all'altra relativa alla differenziazione qualitativa degli atomi – è rinvenibile nei capitoli IX, X e XI del primo libro del *De minimo*, dove B., citando Lucrezio, distingue tra il minimo *simpliciter*, o *minimum naturae*, primordiale, assoluto, impercettibile al senso umano, e

il minimo sensibile, relativo, divisibile e composto dal minimo assoluto. Esistono tanti minimi sensibili quanti sono i generi e le specie naturali: esistono il minimo bue, la minima mosca, il minimo uomo, tutti visibili agli occhi umani e differenti qualitativamente e quantitativamente tra loro. Per un medico i primi principi delle cose sono i quattro umori; per il chirurgo o l'anatomista la carne, le ossa, i nervi, le cartilagini; per il pittore i capelli, le guance, l'orecchio, il dito, l'occhio. I minimi assoluti invece sono di un unico genere, privi di qualità determinate: «*minima quippe iuxta primam formam, qua minima et corpora sunt, indifferenteria habentur omnia*» [30]. Questa distinzione delinea due diverse prospettive da cui considerare la materia fisica: una ontologica e assoluta (*simpliciter*) relativa alla *materia prima* che è costituita da atomi identici e privi di qualità, animati da un principio intrinseco di movimento e di vita; l'altra fenomenica e relativa alla materia determinata che ammette invece specie differenti di minimi corporei, sia a livello degli elementi, sia a livello delle specie naturali. La distanza che separa i minimi assoluti dai minimi sensibili è colmata da un processo di successive aggregazioni (*adiectio*) che l'intelletto umano però non è in grado di esplicitare fino in fondo, poiché «*minimum naturae seu reale, ut mire infra sensibile minimum contractum sit, non est ullius artis definire*» [31]. L'uomo non può dedurre il passaggio dal minimo assoluto al minimo sensibile, perché il suo sguardo non va oltre le realtà determinate, ma «*non est credibile ullam huiusmodi qualitatem super prima materia immediate fundari*» [32]. Gli stessi elementi, nella fisica bruniana, non sono intesi tradizionalmente come de-

terminazioni originarie della materia, poiché anch'essi sono il risultato di una commistione di materia nebulosa («*nebulosa materies*»), di vapori, fumi, esalazioni che, contaminandosi a vicenda, producono l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco [33]. Al di fuori della loro commistione nei corpi composti, gli elementi naturali non conservano le proprie caratteristiche («*perdent/cuiusque e quatuor nomen fortasse elementi*»), riducendosi alla natura atomica («*natura atoma*») [34]. La differenza qualitativa degli enti sensibili si sviluppa dalla materia indeterminata mediante un'imperscrutabile combinazione di minimi indifferenti, cosicché qualsiasi specie naturale, una volta risolta nelle sue minime parti, non potrà conservare nessuna sembianza del composto: «*in eas partes resolutum os, nullam ossis habet formam: caro nullam carnis: lapidis nullam speciem lapis, in iis os, lapis et caro non differunt, sed ex iis diversimode compositis, compactis et ordinatis, caro, lapis, os et caetera fiunt diversa*» [35]. La materia prima e la materia determinata, dunque, individuano rispettivamente due livelli di *atomicità*. Da un lato l'atomo è inteso come quel *minimum naturae* coincidente con il massimo, quella potenza infinita insieme attiva e passiva, al di là della dimensione corporea visibile, priva di qualità corporee sensibili, e, in quanto tale, capace di esplicarsi in tutte, dando luogo ai diversi composti. Dall'altro, l'atomo è l'arida, la materia 'secca' e inerte che ha bisogno della natura umida per potersi aggregare in un composto.

6. *Atomo o sostanza individua*. — Da un punto di vista ontologico e speculativo, la *natura atoma* finisce per identificarsi con l'indivisibilità, la semplicità, l'unità indissolubile dell'essere. Nei

capitoli II e III del libro I del *De minimo* appare un'ulteriore distinzione relativa all'atomo: in senso *privative* l'atomicità si ritrova «in corporibus quae sunt primae partes»; in senso *negative*, invece, «in iis quae sunt tota in toto atque singulis, ut in voce, anima et huiusmodi genus» [36]. L'atomo definisce qui il genere della sostanza indivisibile, all'interno del quale si distinguono due specie: l'indivisibilità della parte o del finito e l'indivisibilità del tutto, che è la specie perfetta infinita. In questa seconda specie rientrano la voce, il suono, la luce, ma preminentemente l'anima e Dio, definiti atomi *negative*. Il movimento di espansione e contrazione, di *implicatio* ed *explicatio* proprio dell'atomo *negative* – dell'anima come di Dio – ha una natura continua e invisibile che, come un perenne respiro, anima gli atomi *privative*, palesandosi nel movimento di aggregazione e disgregazione dei corpi finiti. La vita dell'universo fisico e l'avvicinarsi in esso di enti sempre nuovi sono rappresentati come il dispiegarsi di una energia naturale immanente che pervade il tutto (è tutta in tutto), irradiandosi da infiniti centri (mondi o corpi) verso le relative periferie e ricontraendosi da esse verso il centro. In questo modo l'unità semplice del tutto si riproduce eternamente e infinitamente nei singoli individui finiti, concepiti non come pure e semplici aggregazioni meccaniche di atomi, ma come organismi viventi, in cui le parti risultano unite in funzione della conservazione del tutto. Ciò non sarebbe possibile se i *minimi naturae* non si costituissero come centri relativi di un universo infinito, addensamenti di energia vitale, o potenza divina, da cui si originano e in cui si consumano gli individui naturali.

NOTE. [1] *Causa*, BOEUC III 169. – [2] *De minimo*, BOL I,III 139-140. – [3] Ivi, 140. – [4] *Causa*, BOEUC III 291. – [5] Ivi, 293. – [6] Ivi, 29. – [7] Ivi, 169. – [8] *De minimo*, BOL I,III 142. – [9] G. B., *Opere latine. Il triplice minimo e la misura, La monade, il numero e la figura, L'immenso e gli innumerevoli*, a cura di C. Monti, Torino, 1980, 100. Cfr. *De minimo*, BOL I,III 142. – [10] *De minimo*, BOL I,III 170. – [11] H. GATTI, G. B.'s Soul-Powered Atoms: From Ancient Sources towards Modern Science, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. by C. Lüthy et alii, Leiden, Boston, Köln, 2001, 163-180. – [12] *De minimo*, BOL I,III 144. – [13] *Articuli adv. math.*, BOL I,III 24-25. – [14] *De minimo*, BOL I,III 144. – [15] *Ibidem*. – [16] Ivi, 146. – [17] Ivi, 144, 146. – [18] Ivi, 146. – [19] Ivi, 154. – [20] Ivi, 200. – [21] Ivi, 158-159. – [22] Ivi, 183. – [23] Ivi, 142-143. – [24] *Ibidem*. – [25] Ivi, 143. Cfr. *De immenso*, BOL I,I 272-274; I,II 179-180; *In-finito*, BOEUC IV 143-147, 261-263, 289-291. – [26] *Infinito*, BOEUC IV 273, 341. – [27] Ivi, 233. – [28] *De immenso*, BOL I,II 198. – [29] Ivi, 11. – [30] *De minimo*, BOL I,III 170. – [31] Ivi, 169. – [32] Ivi, 170 – [33] *De immenso*, BOL I,II 11. Cfr. *De rerum princ.*, BOM 588-647. – [34] *De immenso*, BOL I,II 10-11. – [35] *Camoer. acrot.*, BOL I,I 155. – [36] *De minimo*, BOL I,III 139-140.

BIBLIOGRAFIA. K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hamburg, Leipzig, 1890 [rist. anast.: Hildesheim, 1984]; K. ATANASSIEVITCH [Atanasijević], *Le doctrine métaphysique et géométrique de B. exposée dans son ouvrage 'De triplici minimo'*, Belgrade, 1923; G. BACHELARD, *Les Intuitions atomistiques: essai de classification*, Paris, 1933; L. L. WHYTE, *Essay on Atomism: from Democritus to 1960*, London, 1961; P. R. BLUM, *Aristoteles bei G. B.*, München, 1980; A. PYLE, *Atomism and its critics: from Democritus to Newton*, Bristol, 1997; A. BÖNKER-VALLON, G. B.

e la matematica, «Rinascimento», xxxix, 1999, 67-93; T. DAGRON, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez G. B.*, Paris, 1999; A. CLERICUZIO, *Elements, principles and corpuscles: a study of atomism and chemistry in the seventeenth century*, Dordrecht, 2000; H. GATTI, *G. B.'s Soul-Powered Atoms: from Ancient Sources towards Modern Science*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. by Chr. Lüthy et alii, Leiden, Boston, Köln, 2001, 163-180; B. AMATO, *Il concetto di 'termine' nel De minimo*, in *Lecture Bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo (1996-1997)*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2002, 13-32; F. PUCCINI, *La Geschichte der Atomistik di Kurd Lasswitz e la ricezione del materiali-*

simo di B. nella scienza tedesca del XIX secolo, «Bruniana & Campanelliana», viii, 2002, 2, 399-430; T. DAGRON, *Une philosophie en devenir? La question de l'indivisible dans le Camoeracensis Acrotismus*, in G. B. in Wittenberg: 1586-1588: Aristoteles, Raimundus Lullus, *Astronomie*, hrsg. v. Th. Leinkauff, Pisa-Roma, 2004, 35-43; M. CAMBI, *G. B. e la tradizione lulliana: elementi, combinazione e mondi possibili*, in *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra B., Leibniz e Husserl*, a cura di B. M. d'Ippolito et alii, Soveria Mannelli, 2005, 41-56; M. MATTEOLI, *Materia, minimo e misura: la genesi dell'atomismo 'geometrico' in G. B.*, «Rinascimento», l, 2010, 425-449.

BARBARA AMATO

SUMMARY

The Renaissance fortune of Pythagoras, definitely garbled by the centuries-old stratification of disparate sources, also crossed the work of Bruno. Frequently cited, as a rule, his picture is different from that of other Presocratic philosophers. The sage of Samos is presented in at least five different contexts: 1. as precursor of heliocentrism; 2. as endorsing the doctrine of the world soul; 3. as entertaining the idea of metempsychosis; 4. as inceptor of the theory of numbers; 5. finally as crucial link in the chain of ancient wisdom. Recall, that Bruno often refers generically to the Pythagoreans.

La fortuna rinascimentale del sapiente di Samo – con il suo profilo irrimediabilmente confuso dallo stratificarsi delle fonti più disparate, che avevano tramandato nei secoli l'immagine complessa di un semidio, mago, ierofante con spiccata vocazione di riformatore politico e morale, nonché matematico e filosofo della natura – passa anche attraverso il pensiero di B. Citato ampiamente nelle opere del Nolano, la sua fisionomia si distingue quasi sempre da quella degli altri filosofi presocratici, in compagnia dei quali talvolta viene ricordato, configurando almeno cinque contesti diversi in cui Pitagora viene chiamato in causa: 1. come precursore delle teorie eliocentriche; 2. come sostenitore della dottrina dell'*anima mundi*; 3. come paladino della teoria della metempsychosis; 4. come fondatore della dottrina dei numeri; 5. infine, come anello fondamentale della catena della sapienza antica. Va sottolineato che spesso negli scritti bruniani in luogo del nome di Pitagora, ricorre un generico richiamo ai 'Pitagorici'.

1. *Pitagorismo e nuova cosmologia.*
— Come è noto, le acquisizioni fon-

damentali della cosmologia bruniana – infinità e omogeneità dell'universo, eliocentrismo, esistenza nel cosmo infinito di altri pianeti, simili per costituzione alla Terra ma invisibili per la loro lontananza, e di altre stelle, analoghe al nostro Sole e centro delle orbite di altri pianeti – sono un dato già definito al momento della pubblicazione del primo dei dialoghi italiani stampati a Londra nel 1584, la *Cena de le Ceneri*. La nuova dottrina cosmologica proposta da B. in questo testo viene presentata come una provvidenziale restaurazione dell'antica e autentica filosofia, degenerata e vilipesa dall'imporsi delle dottrine geocentriche e geostatiche di Aristotele e Tolomeo. La restaurazione dell'antica vera filosofia annunciata nella *Cena* ha una sua anticipazione, un'«aurora» – stando alle parole di B. – nella figura di Copernico e nella singolare operazione di recupero del sapere antico da parte dell'astronomo polacco, il quale «benché quasi inerme di vive raggioni, ripigliando quelli abietti e rugginosi fragmenti ch'ha possuto aver per le mani da l'antiquità, le ha ripoliti, accozzati e rinsaldati in tanto

* La voce enciclopedica redatta da Delfina Giovannozzi (delfina.giovannozzi@iliesi.cnr.it) è stata presentata al Seminario di studio IX della EBC, Roma, 5 novembre 2009.

con quel suo più matematico che fisico discorso, cha resa la causa già ridicola, abietta e vilipesa, onorata, pregiata, più verisimile che la contraria» [1]. In effetti è lo stesso Copernico, nell'epistola dedicataria del *De revolutionibus* indirizzata a Paolo III, nel cap. v del libro I e in un passaggio che avrebbe dovuto chiudere il primo libro e che fu invece eliminato in fase di stampa – sopravvivendo però nel manoscritto – a presentare la sua teoria relativa al moto della Terra come una restaurazione della cosmologia antica, sepolta nell'oblio. Spinto dalle difficoltà in cui vedeva incagliata la dottrina tolemaica, Copernico racconta di aver cercato nei testi degli antichi una teoria che permettesse di scioglierne le contraddizioni, rinvenendola nella dottrina geocinetica dei pitagorici; ne presenta due diverse versioni, rintracciate in Cicerone e nel *De placitis philosophorum* dello pseudo-Plutarco: quella di Iceta e Filolao, che sostiene il moto di traslazione della Terra intorno a un fuoco e quella di Eraclide Pontico ed Ecfanto che prevedono il moto di rotazione della Terra sull'asse. I legami tra la dottrina elio-centrica copernicana e le antiche dottrine pitagoriche divennero presto una costante negli scritti degli autori successivi a Copernico. In una pagina del terzo dialogo della *Cena*, B. propone una lista dei predecessori di Copernico nell'aver sostenuto la mobilità della Terra: «Niceta Siracusano Pitagorico, Filolao, Eraclide di Ponto, Ecfanto Pitagorico, Platone nel *Timeo* (benché timida et incostantemente, perché l'avea più per fede che per scienza) et il divino Cusano nel secondo suo libro *De la dotta ignoranza*, et altri in ogni modo rari soggetti» [2]. Una sequenza di autorità che richiama esplicitamente Pitagora

oltre a Niceta, Timeo ed Egesia si legge in un pagina del *De immenso* [3], testo in cui viene riproposto anche l'elenco che si legge nella prefazione di Copernico al *De revolutionibus* [4]. In questi passaggi del *De immenso*, ispirati per stessa ammissione di B. alla lettura critica del secondo libro del *De coelo* aristotelico, si compie l'assimilazione definitiva del sistema filolaico, che identificava il fuoco centrale della tradizione pitagorica con il fuoco di Vesta – collocato «in centro et meditullio Telluris», come si dice nel *De monade* [5] – con il Sole della cosmologia copernicana [6]. Se taluni filosofi, tra cui lo stesso Ficino, avevano creduto di interpretare l'*ignis* di cui si parla in *De coelo*, II, 13, con il fuoco sacro alla dea Vesta, B. rivendica invece la lettura della dottrina pitagorica in termini cosmologici, compiendo l'identificazione tra il fuoco pitagorico e il Sole copernicano. Centralità del Sole e moto della Terra sono per B. gli elementi fondamentali della cosmologia di Copernico, la quale a sua volta non è che la restaurazione dell'antica cosmologia pitagorica.

Un altro argomento che conferma l'influenza del pitagorismo nella definizione della cosmologia bruniana può essere rintracciato nell'identificazione della Luna con l'Antiterra, l'astro introdotto dai pitagorici al fine di raggiungere il numero di dieci corpi celesti a coprire lo spazio tra il fuoco centrale e l'*ouranós* posto all'estremo del cosmo. Collocata in posizione opposta a quella della Terra e per questo invisibile dal nostro emisfero, l'Antiterra era concepita come del tutto simile al nostro pianeta; le informazioni maggiori su questa dottrina pitagorica ci vengono da due passi aristotelici (*De coelo*, II, 13 e *Metafisica*, I, 3), ampiamente esamina-

ti dai commentatori, a partire da Simplicio, al quale si deve l'identificazione dell'Antiterra con la Luna, capace di provocare eclissi e limite tra la regione terrestre e celeste, definita per questo «aetheria terra». Tale identificazione è l'elemento essenziale della descrizione bruniana nel *De l'infinito* [7] e negli *Eroici furori* [8], dove ricorre esplicitamente la denominazione di *antictona*, 'antiterra' appunto, secondo la terminologia pitagorica. Nella rilettura di Averroè e di Alberto Magno del passaggio aristotelico, l'Antiterra viene invece collocata sullo stesso orbe sul quale si muove la Terra ma in posizione opposta, in modo da rimanere invisibile, secondo uno schema che sembra corrispondere all'interpretazione del diagramma copernicano proposta da B. nella *Cena* che, come è noto, tradisce la lettera di Copernico (il cosiddetto 'errore copernicano' [9]). All'origine dell'idea dell'epiciclo a due corpi – Terra e Luna – così come proposto nella *Cena* sarebbe dunque l'antica teoria pitagorica dell'Antiterra e un'interpretazione in chiave pitagorica della cosmologia copernicana. L'espedito del moto epiciclico della Terra sullo stesso orbe della Luna, che nel diagramma della *Cena* deve servire a 'salvare' le apparenze del diametro solare, non rivelerebbe dunque un'incomprensione da parte di B. del diagramma copernicano ma altro non sarebbe che una lettura pitagorica del cosmo teorizzato dall'astronomo polacco [10].

2. *L'anima del mondo*. — Come è noto, il tema dell'animazione universale è un tratto costante del pensiero di B., presente già all'altezza cronologica del *Sigillus sigillorum*, centrale nel dialogo *De la causa*, quindi declinato in prospettiva operativa negli scritti tardi della

sua produzione. In questo contesto ci si soffermerà in particolare sul richiamo frequente a Pitagora, i Pitagorici e il 'poeta pitagorico' Virgilio operato da B. nell'ambito della definizione della dottrina dell'anima del mondo. Già nel *Sigillus*, infatti, descrivendo la natura del senso, distinto nella tradizione neoplatonica in inferiore e superiore – il primo percepisce («sentit») una sorta di sollecitazione proveniente dagli oggetti esterni, il secondo invece coglie («persentit») la natura delle cose – B. riconosce un diverso significato a questo termine e, dopo aver richiamato anche le accezioni in cui esso viene utilizzato da Epicuro, Democrito ed Empedocle, ricorda come per i Pitagorici esso si identifichi con la mente e lo spirito che garantisce la vita del tutto [11]. Parafrasando i celebri versi del VI libro dell'*Eneide* virgiliana, B. chiarisce il senso di tali definizioni ricorrendo alla dottrina dell'animazione universale: «Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hypostasim educit, adeo egregiis technis intexit, exquisitissime plantas lapidumque adhuc spiritu vitae non carentium venas caracterizat et impingit, a quibus omnibus animales virtutes effluere satis est compertum iis, qui in naturalium consideratione non caecutiunt» [12]. È questo principio universale che pervade ogni aspetto della realtà a garantire unità all'insieme delle facoltà conoscitive, le quali non sono altro che l'esplicarsi di una stessa «virtus et cognoscendi principium», che assume denominazioni diverse a seconda degli strumenti di cui si serve e delle funzioni che assolve.

Il richiamo esplicito a Pitagora (o più genericamente ai Pitagorici) come

sostenitore della dottrina dell'anima-zione universale che s'incontra nel *De la causa* [13], nell'*Acrotismus* [14], nel *De magia* [15], nella *Lampas triginta statuarum* [16], fino alle deposizioni processuali [17], in cui si intreccia con il tema scottante dell'identificazione dello *spiritus universi* con la terza persona della Trinità, non sembra così scontato nel Rinascimento, che privilegia altre 'filiazioni' concettuali dal filosofo di Samo, alle quali non è estraneo lo stesso B. Tuttavia questa posizione non appare del tutto peregrina e storicamente ingiustificata. Ricondurre la dottrina dell'anima del mondo alla figura di Pitagora mostra una certa coerenza già alla luce della rilettura in termini platonici della filosofia pitagorica affermata con il neopitagorismo, la cui storia è così indissolubilmente connessa con quella del medio e del neoplatonismo, che tracciare sicure linee di confine tra questi indirizzi filosofici si rivela in molti casi impossibile. L'attribuzione della paternità pitagorica a dottrine platonico-accademiche è – come è noto – usuale in questo contesto, tanto che quella che potremmo definire 'identità pitagorica' risulta per lo più una costruzione artificiale, fondata sulla pretesa continuità – quando non filiazione – di dottrine platoniche e pitagoriche. Lo stesso Cicerone nel *De natura deorum* (I, 11), forse influenzato da una rilettura stoica di dottrine pitagoriche [18], attribuiva esplicitamente a Pitagora l'idea che tutta la natura fosse compenetrata e pervasa da un'anima, immanente all'universo, di carattere divino e intelligente, di cui tutti gli esseri viventi sarebbero manifestazioni [19], testimoniando come una lettura in chiave pitagorica della dottrina dell'anima-zione universale fosse già presente nella cul-

tura latina del I sec. – come è noto fortemente segnata dall'affermarsi a Roma del neopitagorismo. L'attribuzione a Pitagora della dottrina dell'anima del mondo da parte di B. non meraviglia se si pensa poi che una consolidata tradizione riteneva che Platone, durante un viaggio in Italia, avesse acquistato e poi plagiato uno o più libri del pitagorico Filolao e che nel *Timeo* avesse descritto la creazione del cosmo e dell'anima del mondo derivando le sue idee dagli scritti del protagonista del dialogo – quel *Timeo* di Locri di cui si dichiara esplicitamente in apertura del testo la fede pitagorica – e se si ricordano le sillogi di luoghi platonici diffuse in età ellenistica in ambiente neoplatonico e alessandrino, al fine di ricondurre a Pitagora o ai suoi diretti discendenti dottrine platoniche o neoplatoniche tarde. Sorprende però che questa attribuzione, esplicita in B., non sia presente – almeno per quanto mi consta – negli scritti degli autori suoi contemporanei. Anche la connessione che si legge in B. tra i versi virgiliani di *Eneide* VI, 724-727, e la dottrina dell'anima del mondo ha una storia antica, che risale almeno ai Padri della Chiesa, tuttavia la qualificazione di Virgilio come 'pitagorico' sembra essere una particolarità tutta bruniana. Se è vero che già gli antichi biografi del poeta latino sostenevano la sua adesione al pitagorismo e che il profetismo rintracciato nella IV ecloga, la descrizione dell'Ade e del destino delle anime dopo la morte nell'*Eneide*, potevano senza difficoltà essere ricondotte nel solco della tradizione pitagorica, è però certo che dei celebri versi del VI dell'*Eneide* si preferì più spesso l'*interpretatio platonica* che della dottrina dell'anima del mondo evidenziava la filiazione da Platone piuttosto che

dal sapiente di Samo. B. non soltanto si appella a Pitagora introducendo tale dottrina, ma scegliendo di rafforzarla attraverso la citazione virgiliana – come peraltro avveniva da secoli e ancora tra i suoi contemporanei – definisce Virgilio, quel Virgilio che ancora per Campanella è «poeta Platonicus» [20], ‘poeta pitagorico’ [21], sottolineando pertanto l’ascendenza pitagorica anziché platonica della dottrina dell’*anima mundi*. B. sembra così impiegare Pitagora in chiave antiplatonica, probabilmente per prendere le distanze da alcune dottrine di Platone (per esempio quella delle idee come forme separate o l’interpretazione della dottrina anasagorea del *nous* inteso come mente ordinatrice e separata) e rivendicare la priorità di una sapienza più antica e per questo più autentica, come si vedrà più ampiamente nel punto 5. della presente voce.

3. *Metempsicosi e vicissitudine universale*. — Un altro punto centrale della filosofia bruniana in cui la figura di Pitagora viene chiamata in campo è il tema della vicissitudine universale come legge fondamentale della natura, attraverso la quale i ‘modi’ dell’unica sostanza si succedono nel tempo, dando luogo all’emergere temporaneo delle forme particolari che si alternano e si susseguono senza intaccare l’unità della sostanza, che di tutte le forme è origine e Anfitrite. Questa legge universale si estende a tutti gli ambiti della natura, regolando il movimento della Terra e degli altri mondi alla ricerca delle condizioni che consentono di preservare la vita, come pure agli aspetti dell’esistenza umana, del singolo come della specie, le cui sorti si alternano nel tempo secondo la legge ineluttabile che porta alla successione di «dominio e ser-

vitù, felicità et infelicità, de quel stato che si chiama vita e quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male» [22]. La «revoluzione vicissitudinale e sempiterna», per cui «tutto quel medesimo che ascende ha da ricalar a basso: come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de la natura», è evocata nei *Furori* [23] attraverso l’immagine della «ruota de le metamorfosi» e strettamente connessa con la dottrina della metempsicosi, inevitabilmente legata al nome dei pitagorici [24]. Gli esiti radicali della dottrina della metempsicosi erano apparsi in tutta la loro forza nella *Cabala* [25], dove a Pitagorici, Druidi e Saducei viene attribuita la dottrina della trasmigrazione delle anime dal corpo dell’uomo a quello delle bestie e viceversa, concludendo con la sostanziale identità tra anima umana e anima dei bruti, che differirebbero solo per ‘figurazione’. Per questa ragione nell’*Asino cillenico* l’asino ammonisce Micco: «ricordati ch’il tuo Pitagora insegna di non spreggiar cosa che si trove nel seno della natura. Benché io sono in forma d’asino al presente, posso esser stato e posso essere appresso in forma di grand’uomo; e benché tu sia un uomo, puoi esser stato e puoi essere appresso un grand’asino, secondo che parrà ispediente al dispensator de gli abiti e luoghi, e disponitor de l’anime transmigranti» [26]. Nessuna superiorità ontologica viene dunque riconosciuta all’uomo e nessun destino diverso da quello degli altri esseri gli viene riservato nell’orizzonte di una natura retta dalla legge universale della vicissitudine, nella quale lo stato presente di ciascuno necessariamente si muta negli innumerevoli modi possibili che il futuro riserva all’interno del «fato della

mutazione» [27]. Tutto l'universo, naturale e umano, viene a essere regolato da questa legge che realizza nel tempo i modi innumerevoli in cui la sostanza infinita si manifesta, dando un senso all'incessante corrompersi delle cose, delle civiltà, delle vite umane. L'inesausto disfarsi e ricostituirsi delle forme, la loro generazione e corruzione, non è altro che perenne alterazione, che consiste – come si dice nei *Libri Physicorum Aristotelis explanati* – «in principiorum influxu et effluxu, congregatione et separatione, seu appositione et exemptione, unius cum alio et unius ab alio, quae quidem omnia ad rei substantiam aliam atque aliam constituendam non faciunt, sed vere ad hoc ut aliter atque aliter se habeat» [28], mentre una e indissolubile resta la sostanza. Per questo come si dirà nel *De minimo* [29], non c'è ragione di temere la morte, ma piuttosto – come suggerisce Pitagora – attenderla come un momento di passaggio; essa comporta infatti una dissoluzione completa per il composto, ma non per la sostanza. E proprio attraverso le parole di Pitagora, così come riportate in chiusura del libro xv delle *Metamorfosi* ovidiane, B. compendia questa posizione centrale nel suo pensiero nel secondo dialogo del *De la causa*: «Omnia mutantur, nihil interit» [30]. In questo contesto egli richiama la celebre sentenza che si legge nell'*Ecclesiaste* (I, 9: «Nihil sub sole novum»), che Felice Tocco indicò come «l'epigrafe e il compendio» della filosofia bruniana e che si incontra ripetutamente negli scritti di B., dal *Sigillus* [31] al *De la causa* [32], ai *Libri Physicorum* [33] fino al terzo costituto veneto [34], frequentemente collegata al nome di Pitagora, come ancora accade nel celebre autografo di Wittenberg, datato 8 marzo 1588, lo stesso

giorno in cui B. pronunciava l'*Oratio valedictoria* [35]. Pur senza riproporre testualmente la sentenza dell'*Ecclesiaste*, Pitagora e Salomone vengono chiamati a certificare la verità del perenne mutarsi delle cose senza che questo comporti il reale perire di nulla ancora nel *De imaginum compositione*: «Interit ergo nihil, quamvis ita "mult" agentur, ut tibi Pythagorae et Salomonis sensa refirment» [36].

4. *La dottrina dei numeri.* — Che il nome di Pitagora negli scritti di B. sia più volte associato alla dottrina dei numeri è un fatto non sorprendente, essendo «i cosiddetti Pitagorici» indicati già da Aristotele come i sostenitori della teoria per cui i numeri sarebbero «l'essenza primordiale di tutto l'universo fisico» [37], la «sostanza di tutte le cose» [38]. È una posizione che B. richiama già nell'*Explicatio triginta sigillorum*, nella descrizione del xvi sigillo, il *numerator*, in cui si elencano le immagini mnemoniche che devono rappresentare i numeri e tradurli visivamente. In apertura della descrizione però, B. si sofferma sull'aspetto teorico che è alla base di questa possibilità: il numero include tutto ciò che ha proporzione; lo si può contemplare in tutte le cose e tutte le cose possono essere contemplate in lui. Per Pitagora esso è «substantia quaedam rerumque primum exemplar» [39]. Analogamente, nel *Sigillus sigillorum*, nella sezione dedicata alla matematica come uno dei quattro *rectores actuum* della conoscenza, a questa disciplina si riconosce la capacità di guidare l'intelligenza verso processi di astrazione dalle realtà sensibili (*materia, motus, tempus*) rendendo capaci di comprendere e contemplare le specie intelligibili. In questo contesto vengono richiamate, sulla scia di un passag-

gio cusaniano [40], le autorità di Pitagora e Platone i quali si sarebbero non a caso serviti di concetti matematici per veicolare le verità più profonde e più difficili. Negli scritti successivi, già a partire dal *De la causa*, queste verità si specificherebbero come rapporto tra unità e molteplicità e tra divinità e natura: «considerate che l'intelletto volendo liberarsi e disciorsi dall'immaginazione alla quale è congiunto, oltre che ricorre alle matematiche et imaginabili figure, a fin o per quelle o per la similitudine di quelle comprenda l'essere e la sostanza de le cose, viene ancora a riferire la moltitudine e diversità di specie a una e medesima radice come Pitagora che puose gli numeri principii specifici de le cose, intese fundamento e sostanza di tutti la unità» [41]. Alla figura di Pitagora viene quindi contrapposta quella di Platone, che pose come fine della sua filosofia «più la propria gloria, che la verità», indicando nella figura, e quindi nel punto di cui si costituisce, la «sustanza e geno universale». Volendo «più tosto dicendo peggio e con men comodo e appropriato modo, esser stimato maestro, che dicendo megliormente e meglio, farsi riputar discepolo», Platone volontariamente avrebbe deciso di ignorare che i numeri, meglio che i punti e le figure, e l'aritmetica, più che la geometria, possono servire a cogliere la natura dell'unico principio indivisibile [42]. La successione dei numeri, che consente di guardare l'universo in termini di proporzione, ordine e simmetria, è un unico insieme omogeneo, scaturito – come si ribadirà con forza nei poemi francofortesi – dalla 'migrazione' della monade nella diade e di questa nel tre e così via, esattamente come l'universo infinito non è che l'esplicarsi nelle cose, e nei

mille volti delle cose, dell'unica sostanza [43]. In questo orizzonte la monade, *fons et origo numerorum et rerum*, viene a coincidere con la stessa divinità [44]. Ma il testo in cui la tradizione pitagorica dei numeri viene ad assumere un ruolo centrale è senza dubbio il *De monade*, nella cui struttura costruita «per audita» – come B. dichiara nella epistola esplicatoria – una posizione del tutto particolare spetta alla tradizione antica dei Pitagorici, sebbene spesso associata a generici riferimenti a 'cabalisti' e 'platonici' non meglio identificati. In questo testo la monade è indicata come la sostanza indivisibile delle cose, il numero come la loro specificazione, la figura come ulteriore differenziazione dei principi così espliciti [45]. Le *schalae* in cui si articola ciascuna sezione dedicata ai numeri, che vanno dall'uno al dieci, descrivono dunque i diversi modi in cui il primo principio si comunica alle diverse realtà. Dalla monade, sostanza di tutte le cose, origine di ogni numero e differenza, procede la diade; dal primo pari e dal primo dispari si genera il tre, che comprende le specie di tutti i numeri e si esplica nella figura corrispondente del triangolo, a sua volta archetipo di ogni figura; la monade come *substantia numerorum* è dunque unica, ma si manifesta nei diversi rapporti quantitativi, che originano infinite forme di vita e di realtà.

5. *L'antica sapienza*. — I temi appena richiamati si erano mantenuti presenti nella tradizione medievale attraverso Cicerone, il *Timeo* latino di Calcidio, il commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio, il *De nuptiis* di Marciano Capella, gli scritti di Boezio e le stesse traduzioni e commentari ad Aristotele (*Metafisica* e *De coelo*, relativamente ai passaggi sopra ricordati), solo per limi-

tarsi ad alcuni dei testimoni principali. La diaspora bizantina in Italia del xv secolo aveva poi riconsegnato al mondo latino un gran numero di codici contenenti i testi ermetici, platonici, neoplatonici e neopitagorici, tra cui le sezioni superstiti del *Protettrico* di Giamblico rintracciate nel 1423; gli *Aurea verba* con il commento di Ierocle, acquistati da Giovanni Aurispa a Venezia nel 1441 e tradotti nel 1449; altri codici degli *Aurea verba* e di scritti neopitagorici spuri riportati da Rinuccio Aretino da un viaggio a Bisanzio. Essi rilanciarono uno straordinario interesse per la stratificata tradizione che veicolavano. Tuttavia, è Ficino l'autore da cui B. deriva la gran parte del materiale utilizzato nelle pagine del *De monade* appena ricordate. Prima del 1464, non ancora trentenne, Ficino aveva tradotto per uso personale gli scritti neopitagorici di Giamblico: il *De vita pythagorica*, il *Protrepticus*, il *De communi mathematica scientia* e il trattato aritmetico di Teone di Smirne; il lavoro del giovane Ficino non venne dato alle stampe e a quanto sappiamo ebbero accesso ai manoscritti solo Pierleone da Spoleto e Giovanni Pico della Mirandola, mentre la prima edizione del *corpus* giamblicheo risale al 1556, per opera di Nicola Scutellio. Ne deduciamo tuttavia che già prima della traduzione degli scritti platonici Ficino aveva familiarità con la tradizione che indicava il 'divino' Platone come un discepolo dei pitagorici. Nei commenti ai dialoghi platonici Ficino ne sottolinea frequentemente i debiti con il pitagorismo, fino a indicare – probabilmente sulla scia di Proclo [46] e Giamblico [47] – nel *De natura mundi et animae* attribuito a Timeo di Locri la fonte del *Timeo* platonico [48]. Ma se nella lettura ficiniana la corretta interpretazione

del pensiero platonico dimostra tanto la sua ascendenza pitagorica quanto la sua perfetta conciliabilità con la fede cristiana – nella dedica dell'epitome delle *Leggi* a Lorenzo il Magnifico Ficino distingue tra il giovane Platone che riporta idee altrui (come quella della metempsicosi) e il maturo Platone che espone idee proprie, distinguendo tra i «libri Pythagorici» rappresentati dalla *Repubblica* e quelli propriamente platonici delle *Leggi* [49] – nell'interpretazione bruniana Pitagora, maestro di Platone ma soprattutto erede della tradizione egizia e zoroastriana, e quindi più vicino al sapere autentico degli antichi sapienti, assume un ruolo preminente e superiore a quello dello stesso Platone. Nella catena della *prisca sapientia* Pitagora è un anello più antico e quindi meno corrotto, non solo di Platone e dei filosofi greci più tardi, ma di Mosè e dei cristiani di ogni confessione, in cui B. vede impoverirsi e dissolversi l'autenticità e l'efficacia operativa dell'antica religione egizia, in cui l'uomo era cooperatore con l'operante natura [50]. Se l'Ermene Trismegisto ficiniano nient'altro esponeva che «Mosaica mysteria» [51], in B., con un significativo ribaltamento, è Mosè – «addottorato da la corte di Faraone» – a proseguire nelle sue parabole i misteri degli Egizi [52], quegli stessi Egizi che secondo le fonti antiche erano stati maestri di Pitagora [53]. E se Ficino e quello stesso Cusano – che nell'*Oratio valedictoria* in segno di somma considerazione B. definisce «non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superior» [54], se solo non si fosse fatto deviare dall'abito presbiterale – attribuivano al *vir Samius* il ruolo e la dignità di precursore delle verità cristiane, in B. il rapporto si rovescia e Pitagora assume un

ruolo speciale proprio in virtù della sua maggiore vicinanza all'origine della sapienza e della religiosità antiche, quando presso gli Egizi e i Persiani vigeva la consuetudine per cui «de sapientibus fierent reges, et de regibus essent sacerdotes» [55], quando il sapere autentico non era stato ancora cancellato dalla vanità dei sofisti.

NOTE. [1] OIB I 449. – [2] OIB I 494. – [3] Cfr. BOL I,I 381. – [4] Cfr. BOL I,I 384. – [5] BOL I,II 347. – [6] Cfr. BOL I,II 8. – [7] OIB II 159. – [8] OIB II 623. – [9] Per un bilancio storiografico della questione cfr. TESSICINI, *I dintorni dell'infinito*, 16, nota 4. – [10] Cfr. ivi, 15-58. – [11] Cfr. BOMNE II 212; vedi anche *Summa term. met.*, BOL I,IV 108. – [12] BOMNE II 212. – [13] OIB II 599, 663. – [14] BOL I,I 177. – [15] BOM 240. – [16] BOM 1059. – [17] FIRPO, *Processo* 169. – [18] Cfr. SESTO EMPIRICO, *Math.*, 9, 127. – [19] Cfr. *De senectute*, XXI, 78. – [20] *Phil. sens.*, 525. – [21] La definizione di Virgilio come «pitagorico poeta» è presente anche nei *Furori*, OIB II 511 e 543, con riferimento al ciclo di reincarnazioni dell'anima; «poeta di quella setta» (*scil. pitagorica*) è detto Virgilio nello *Spaccio*, OIB II 232. Anche la tradizione antica che accosta Virgilio a Pitagora lo fa per lo più in relazione al tema della metempsicosi e cita i versi di *Eneide*, VI, 748-751 che ricorrono anche nella *Cabala*, OIB II 451, nei *Furori*, OIB II 511, nel *De monade*, BOL I,II 465 e nel *De rerum principiis*, BOM 678; si veda per es. GIROLAMO, *Adversus Rufinum*, III, 39, P.L., XXIII, 508B. Altre attestazioni del Virgilio 'pitagorico' sono presenti nella *Lampas trig. stat.*, BOM 1008, 1058, 1315. – [22] *Cena*, OIB I 557. – [23] OIB II 513. – [24] Cfr. OIB II 571, 597-599, con significative differenze tra la posizione di platonici e pitagorici circa l'incarnazione dell'anima dell'uomo nell'anima di animali inferiori. – [25] Cfr. OIB II 452. – [26] OIB II 480. Il nome di Pitagora è evocato a sostegno della dottri-

na della reincarnazione ancora nelle deposizioni processuali, cfr. FIRPO, *Processo*, 176-177. – [27] Sulla possibile incarnazione delle anime in eroi o demoni e sul circolo pitagorico e platonico della conversione vicissitudinale, cfr. *De magia*, BOM 236 e *De rerum princ.*, BOM 678. – [28] BOL III 341; cfr. ivi, 303-304 e 353. – [29] BOL I,III 141-143. – [30] OIB I 665. – [31] Cfr. BOMNE II 292. – [32] Cfr. OIB I 665 e 729. – [33] Cfr. BOL III 341. – [34] FIRPO, *Processo* 169. – [35] Cfr. G. B.: *gli anni napoletani e la peregrinatio europea*, 121-122, 125 (riproduzione fotografica). – [36] BOMNE II 822. Pitagora e Salomone sono richiamati insieme anche a proposito dell'anima del mondo, quando ai versi del 'pitagorico' Virgilio sono affiancati i versetti della *Sapienza*. – [37] *Metafisica*, I, 5, 986a 1. – [38] Ivi, 987a 18. – [39] BOMNE II 60. – [40] Cfr. *De docta ignorantia*, I, 11, 30-32. – [41] *Causa*, OIB I 734. – [42] Si veda anche *De minimo*, BOL I,III 173-174. – [43] Ivi, 269. – [44] Ivi, 136: «Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum, innumerabile, immensum. Natura est numerus numerabilis, magnitudo mensurabilis, momentum attingibile. Ratio est numerus numerans, magnitudo mensurans, momentum aestimans»; cfr. ivi, 146. – [45] Cfr. BOL I,II 197. – [46] Cfr. *In Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903-1906, I, 7, 18. – [47] Cfr. *In Nicomachi Arithmetica Introductio*, ed. H. Pistelli, Leipzig, 1894, 105, 10. – [48] Cfr. *In Timaeum*, in MARSILII FICINI *Opera*, II, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, 1468. – [49] Cfr. *Opera*, II, 1488. – [50] Sull'«eccellenza del culto de l'Egitto» cfr. *Spaccio*, OIB II 355 sgg. Per il nome di Pitagora tra le *auctoritates* della sapienza antica vedi *Articuli adv. Perip.*, BCA 27, n. 77; *Orat. valed.*, BOL I,I 22; *De comp. architect.*, BOL II,II 43; *Sig. sigill.*, BOMNE II 208, 226, 239, 269; *Libri Phys. expl.*, BOL III 341; *De monade*, BOL I,II

334; *Lampas trig. stat.*, BOM 1462. – [51] In *Pimander*, in *Opera*, II, 1839. – [52] Cfr. *Sig. sigill.*, BOMNE II 268. – [53] Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, VIII, 1, 3; CLEMENTE, *Stromata*, I, 62 e 66. – [54] BOL I, I 17. – [55] *Epistola dedicatoria et clavis*, in BOL I, I 193.

BIBLIOGRAFIA. P. COURCELLE, *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Énéide*, in *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, III: *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genève, 1955, 93-136; IDEM, *Les pères d'Eglise devant les enfers virgiliens*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», XXX, 1955, 5-74; G. B.: *gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini, testi, documenti*, a cura di E. Canone, Cassino, 1992; P. CASINI, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, 1998; C. S. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: the case of*

Marsilio Ficino, «Renaissance Quarterly», LII, 1999, 667-711; B. CENTRONE, *Platonism and Pythagoreanism in the early Empire*, in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, by M. Schofield & C. Rowe, Cambridge, 2000, 559-584; C. S. CELENZA, *Temi neopitagorici nel pensiero di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino 1499-1999*, Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes, éd. par S. Toussaint, Paris, 2002, 57-70; A. MONTANO, *G. B. e Pitagora*, Nola, 2003; D. TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. G. B. e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, 2007, 15-58; CHR. JOOST-GAUGIER, *Pythagoras and Renaissance Europe. Finding Heaven*, Cambridge, 2009; D. P. TAORMINA, *Platonismo e pitagorismo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a cura di R. Chiaradonna, Roma, 2012, 103-127.

DELFINA GIOVANNONZI



RIFLESSIONI SU BRUNO E LE GEOMETRIE NON-EUCLIDEE

HILARY GATTI

SUMMARY

This brief note proposes to open a discussion on a question presented in contrasting terms in a recent volume on some aspects of Bruno's geometry. Is it incorrect to mention Bruno's name when speaking of the origins of non-Euclidean geometries? Or is it possible to mention Bruno's name in the context of that slow evolution of a new idea of space that finally gave rise to the revolutionary conception of the co-existence of Euclidean and non-Euclidean worlds? The following note argues in favour of this latter position, particularly as proposed on a number of occasions by Imre Toth.

ALL'INIZIO del 2012 è stato pubblicato a Lugano, presso la casa editrice Agorà & Co., il volume *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, scaturito da uno stimolante convegno organizzato a Livorno nel marzo 2010 dal Centro Studi Enriques (vedi la cronaca del convegno in «Bruniana & Campanelliana», xvi, 2010, 1, pp. 317-319). I contributi raccolti presentano diversi elementi di indubbia novità, sui quali non intendo comunque soffermarmi qui. Questa nota, infatti, non vuole presentarsi come una recensione di un libro che comprende, tra l'altro, anche un contributo di chi scrive. Piuttosto si propone di segnalare, e commentare, una questione che emerge dal volume, e che potrebbe lasciare perplessi i suoi lettori più attenti. L'interrogativo riguarda l'intricato problema del rapporto tra Bruno e le geometrie non-euclidee.

Il primo accenno che personalmente conosco circa l'eventualità che Bruno, nel contesto della sua concezione di un universo infinito e di una pluralità infinita di mondi, potesse aver avvertito la possibilità di andar oltre la geometria euclidea si trova nella vecchia ma sempre interessante monografia di Ksenija Atanasijevic, richiamata anche da Ornella Pompeo Faracovi nella sua *Premessa* al volume sopracitato, proprio in quanto è ancor oggi l'unica monografia dedicata specificamente alla geometria bruniana (sono qui da ricordare anche gli studi di Angelika Bönker-Vallon). Ho segnalato il passo della Atanasijevic nell'ultima pagina del mio contributo nel volume in questione (vedi *Bruno, Keplero e la geometria*, in *Aspetti cit.*, pp. 44-45). Tuttavia la studiosa jugoslava, dopo aver brevemente avanzato la possibili-

Hilary.Gatti@uniroma1.it

tà di una connessione tra Bruno e il dibattito sul quinto postulato di Euclide che conduce alle geometrie non-euclidee, la scarta immediatamente in quanto, a suo dire, non si danno intuizioni geometriche di quel tipo ai tempi in cui è vissuto il filosofo nolano. Chiaramente, la studiosa sta pensando in primo luogo a Gauss, il grande innovatore che coniò il termine «geometrie non-euclidee» nel 1824.

L'Atanasijevic pubblica il suo libro nel 1923, anche se esso viene conosciuto soprattutto nella traduzione inglese, stampata nel 1972 (St. Louis, W. H. Green). Non poteva, in ogni caso, conoscere il geniale – seppure spesso assai contestato – lavoro di Imre Toth che, con una serie di studi pubblicati anche in Italia negli anni '90 del secolo scorso, ha scompigliato il quadro tradizionale, proponendo una tesi ardita. In un primo momento, nel monumentale *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, trad. it., Introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1997, Toth ha parlato della presenza di frammenti non-euclidei nelle opere di Platone e Aristotele; successivamente, ha scritto della geometria non-euclidea come momento liberatorio dello spirito speculativo, attivo in ogni dove e ogni età (cfr. *No! Libertà e verità, creazione e negazione. Palinsesto di parole e immagini*, trad. it., Milano, Rusconi, 1998). Lo studioso non include Bruno nel libro stampato in Italia nel 1997 sui fondamenti assiomatici della geometria, anche se in esso vengono trattate figure al Nolano sicuramente note, come Oronce Finé e Jacques Peletier. Invece, nel brillante volume del 1998, Bruno trova una sua collocazione significativa con citazioni estese, soprattutto dal suo *De l'infinito, universo et mondi*.

È stato con il lavoro di Toth, ben presente come ispirazione, che chi scrive ha proposto in un saggio del 2001 un Bruno decisamente coinvolto – seppure in termini non propriamente ortodossi – nelle discussioni cinquecentesche intorno al quinto postulato di Euclide: discussioni che iniziano a mettere in dubbio l'identificazione della geometria euclidea come unico sistema geometrico perfetto e incontestabile (vedi *I linguaggi molteplici della nuova scienza nel pensiero di Giordano Bruno*, «Physis», xxxvii, 2001, pp. 391-411; ora in traduzione inglese in *Essays on Giordano Bruno*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2011, pp. 91-111).

La questione delle geometrie non-euclidee viene di nuovo sollevata brillantemente da Imre Toth, in un breve messaggio in lingua francese indirizzato ai partecipanti al convegno livornese, in quanto lo studioso, ormai anziano e sofferente per problemi di salute, seppure ancora lucidissimo, non poteva essere presente di persona all'incontro (cfr. *Aspetti cit.*, pp. 1-4). La lettera, incentrata ancora sul *De l'infinito, universo et mondi*, delinea un rapido ma incisivo confronto tra l'idea di infiniti mondi in Fontanelle, dove una pluralità di sistemi planetari fanno parte di un universo infinito ontologicamente omogeneo, e la pluralità di mondi di Bruno, concepiti come spazi ontologicamente differenti, dando luogo a un legame logico tra l'idea di pluralità ontologica degli spazi e possibili strutture geometriche non-euclidee. Traduco in italiano un passo del messaggio di Toth: «già prima della fondazione delle moderne geometrie non-euclidee, matematici come Johann Heinrich Lambert (1764) e Franz Adolf Taurinus (1824) hanno dimostrato che la tesi dell'unicità dell'universo e dello spazio equivale all'affermazione del postulato delle parallele di Euclide e che la negazione del postulato euclideo implica necessariamente la pluralità infinita degli spazi e dei mondi che questi spazi

contengono» (*Pluralità dei mondi e pluralità delle geometrie. Una lettera di Imre Toth*, in *Aspetti* cit., p. 3).

Ora, numerosi commentatori dell'infinito bruniano spesso sottolineano come per il filosofo nolano l'universo infinito sia da considerarsi omogeneo e unico. Tale affermazione si connette alla contestazione da parte di Bruno dell'universo aristotelico-tolemaico, fondato sulla distinzione ontologica tra una sfera sublunare e una sfera sopralunare, caratterizzate ciascuna da un diverso tipo di movimento, nonché dalla concezione di sfere cristalline. Superato tale dualismo, Bruno propone un universo che è sì unico nel suo essere infinito e fondato su un'unica sostanza atomistica, ma tuttavia si apre alla possibilità di spazi, o sistemi di mondi, innumerevoli, con caratteristiche diverse. Si può rinviare, per esempio, alla pagina del secondo dialogo del *De l'infinito, universo et mondi*, nella quale Filoteo/Bruno parla degli innumerabili astri che si muovono nell'universo infinito, precisando che oltre a considerarli per il loro essere per l'appunto «innumerabili», è possibile anche pensarli «secondo le amplitudini di innumerabili orizzonti mondani» (GIORDANO BRUNO, *Opere italiane*. Ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di Eugenio Canone, vol. II, Firenze, Olschki, 1999 = BOI II 712).

Imre Toth non cita questo specifico passo, ma il suo ragionamento è sempre centrato sul *De l'infinito* dove figurano altri passi simili, e lo portano alla fine della sua lettera su *pluralità dei mondi e pluralità delle geometrie*, a sostenere che proprio tali pagine «ci permettono di menzionare Bruno nella storia del lento progresso verso lo stabilirsi nel diciannovesimo secolo della concezione rivoluzionaria della coesistenza di universi euclidei e non-euclidei» (*Aspetti* cit., pp. 3-4). Tuttavia, questa considerazione incontra, all'interno del volume in questione, un'obiezione non marginale da parte di Luigi Maierù, in un contributo scritto insieme a Emilia Florio. Si tratta di un articolo assai prezioso, in quanto costituisce la prima lettura sistematica delle *Praelectiones geometricae* di Bruno, autorevolmente sviluppata da studiosi con competenze specifiche nel campo della storia della matematica. Nel contributo si sostiene che, «essendo il pensiero bruniano principalmente speculativo», l'intuizione che i suoi mondi infiniti necessitano ognuno di una geometria idonea a interpretare un determinato spazio «non deve portare a collocare Bruno all'origine delle geometrie non euclidee» (E. FLORIO, L. MAIERÙ, *Le «Praelectiones geometricae» di Giordano Bruno*, in *Aspetti* cit., p. 26).

Dunque, la brillante lettera di Imre Toth, unita agli imponenti lavori precedenti, sarebbero da scartare in quanto aperti a un pensiero «principalmente speculativo»? Il lettore del volume potrebbe ben porsi tale quesito, trovandosi magari ancora più perplesso quando legge più in là, nello stesso volume, un contributo di chi scrive che, senza esitazioni, si rifà nelle sue conclusioni finali alla tesi tothiana di un Bruno già cosciente della possibilità di prospettive geometriche non-euclidee. Se poi il lettore dovesse proseguire nella sua lettura del libro, si troverebbe di fronte a un ulteriore contributo di Luigi Maierù, anch'esso di grande interesse, nel quale viene affrontata la questione del ruolo di Bruno all'interno della discussione rinascimentale del *mirabile problema* geometrico: quello delle linee che convergono senza mai incontrarsi, ossia le cosiddette linee asintotiche (L. MAIERÙ, *Giordano Bruno e il 'mirabile problema' geometrico*, in *Aspetti* cit., pp. 71-101). Si tratta

di una questione di cui il filosofo nolano era a conoscenza, e che Toth ritiene un preludio allo sviluppo in tempi più moderni delle geometrie non-euclidee. A tal proposito, in questo secondo contributo, Maierù mantiene un elegante silenzio: del resto in precedenza aveva già espresso con forza il suo parere che in nessun modo Bruno possa essere collocato «all'origine delle geometrie non euclidee».

Il lettore si potrà allora chiedere: nelle opere di Bruno si trovano o non si trovano elementi che possano portare a mettere in rapporto le sue riflessioni sullo spazio con le geometrie non-Euclidee?

A questo punto della discussione, si desiderebbe naturalmente poter rilanciare la palla nel campo di Toth, ciò che purtroppo non è più possibile a causa della sua scomparsa, avvenuta poco dopo il convegno livornese (cfr. il mio *Ricordo di Imre Toth*, «Bruniana & Campanelliana», xvi, 2010, 2, pp. 655-658). In questa sede, pur avvertendo con grande rammarico la mancanza della sua autorità rispetto al tema e della sua profonda cultura storica, filosofica e matematica, si vuol tentare di proporre qualche riflessione sulla domanda appena posta, nella speranza che tali considerazioni possano forse aiutare a meglio comprendere i motivi del contrasto, e in parte almeno a risolverlo.

Colpisce, nella posizione di Maierù, l'insistenza sul pensiero «principalmente speculativo» di Bruno: dove tale designazione, oltre a proporsi come ragione sufficiente a fondare il giudizio dell'autore, sembra assumere una valenza negativa. Si presume che come corollario si prospetti la necessità di trovare, in quanti possono venire giustamente collocati all'origine delle geometrie non-euclidee, una qualche forma di ragionamento alternativo più propriamente geometrico: ossia, la presenza di strumenti matematici che si presentino non come un'idea vagheggiata astrattamente di spazi geometrici alternativi, bensì come una concreta indicazione di elementi geometrici propriamente non-euclidei. In altri termini, Maierù sembra fare una distinzione tra coloro che forse avevano già intravisto la possibilità di geometrie non-euclidee (da Platone a Bruno, e quindi essenzialmente i filosofi) e coloro che, invece, cominciano a prendere in esame veri elementi geometrici non-euclidei, a partire presumibilmente – e si ritorna al quadro tradizionale – dal gesuita Girolamo Saccheri alla fine del '700, per poi arrivare al celebre trio Gauss-Lobatscevskij-Bolyai.

Volendo proseguire in un ragionamento di questo tipo, ci si trova però davanti alla necessità di coniare quasi una nuova terminologia che distingua coloro (i matematici), che possono essere giustamente collocati alle origini della geometria non-euclidea, rispetto a coloro i quali hanno soltanto espresso un «pensiero speculativo» in merito, in modo più o meno suggestivo. Si potrebbe, forse, parlare di «intuizione pre-non-euclidea»? Certo, l'espressione non suona bene e poi, in ultima analisi, non riflette fedelmente il discorso storico di Toth che, non disprezzando affatto il pensiero «puramente speculativo», è tutto intento a tracciare una linea di continuità che unisce gli antichi filosofi, già consci della possibilità di concepire spazi dominati da «demoni geometrici» alternativi, ai moderni dell'era gaussiana, fino ai nostri giorni. Va notato, tuttavia, che Toth non vuole in nessun modo sminuire la straordinaria originalità delle vere e proprie 'scoperte' geometriche dell'era gaussiana e le loro sconvolgenti conseguenze: ossia, non

si pone assolutamente contro i matematici. Anzi, dedica proprio a loro tutta la seconda parte del libro sui fondamenti assiomatici della geometria. Egli insiste però nel trovare, non soltanto nella storia a essi precedente ma in *tutta* la storia del pensiero umano, segni di un impeto sì speculativo – ma non per questo da disprezzare – verso una diversa concezione dello spazio, che risulta essere troppo ricca e multiforme per poter sottostare agli schemi di un unico sistema geometrico, ossia quello euclideo; dato che la geometria euclidea si presenta come un ‘sistema’ che vuole essere unico e completo, considera tale concezione dello spazio «non-euclidea».

È certo che, all'interno di questa visione tothiana della storia del pensiero, l'idea bruniana di infinito acquista una piena originalità e forza dirompente: una forza certamente non del tutto dispiegata in un testo come le *Praelectiones geometricae*, forse scritto come sussidio didattico e comunque, va ricordato, dall'autore stesso non pubblicato. Pertanto, sebbene non si possa non essere riconoscenti a Luigi Maièrù per la sua illuminante spiegazione di tale testo, poco noto persino agli ‘addetti ai lavori’, ritengo che sarebbe intempestivo dare un giudizio finale sulla questione di Bruno e le geometrie non-euclidee sulla base dell'analisi di quell'opera. Lo stato attuale dei lavori sui testi matematici di Bruno, e in particolare sulla sua geometria, è quello di ‘lavori in corso’, e va notato che il volume curato da Ornella Pompeo Faracovi, grazie anche ai lavori importanti dello stesso Luigi Maièrù, costituisce un contributo estremamente stimolante alla questione. C'è da sperare che da qui, e da ricerche intraprese da altri studiosi, si possa procedere verso uno studio che prenda in esame il rapporto tra Bruno e Euclide in tutto l'arco dell'opera del Nolano, dedicando la necessaria attenzione al maggiore dei suoi testi di matematica, gli *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos* del 1588, e in particolare ai diagrammi geometrici di cui Bruno l'ha corredato.

Nello svolgimento di questi auspicabili lavori futuri, sarà consigliabile comunque tener presente che per molti matematici (e forse anche per la maggior parte degli storici della matematica) l'espressione «geometrie non-euclidee» continua a indicare tecnicamente le geometrie che nascono con i lavori di Gauss, Lobachevsky e Bolyai, nonché del brillante allievo di Gauss, Bernhard Riemann: geometrie costruite sulla negazione del quinto postulato di Euclide. Secondo questo punto di vista, i dubbi sollevati sul quinto postulato euclideo fin dai tempi antichi, e poi da alcuni autori del Medioevo e del Rinascimento, non possono essere considerati ‘preludi’ alle geometrie non-euclidee, in quanto si muoverebbero entro un contesto di pensiero geometrico ancora fondamentalmente euclideo. Ma è proprio questa la tesi contestata da Toth, che ritiene di aver trovato già in Platone e Aristotele, e poi dopo di loro in alcuni pensatori medievali e rinascimentali, i segni di una prospettiva geometrica già propriamente non-euclidea, anche se non portano ancora alla formulazione di veri e propri sistemi geometrici alternativi. Ed è esattamente nel contesto di questa convinzione che Toth inserisce la sua riflessione sull'opera di Bruno, e in particolare sull'infinito bruniano.

In conclusione, penso sia sicuramente un bene che si trovino, e a volte si scontrino, idee diverse su questioni importanti come quella del rapporto fra Bruno e le geometrie non-euclidee. In fondo, l'opera stessa del filosofo nolano si nutre fin

dall'esordio proprio dell'incontro/scontro delle idee, proponendo il dialogo come la forma non soltanto desiderabile, ma anche filosoficamente più adeguata, per cercare di arrivare a conclusioni sempre più valide e condivise.

BRUNO, L'UNIVERSO, I MONDI E LE GEOMETRIE

LUIGI MAIERÙ

SUMMARY

The author develops some themes already mentioned in a previous article, written in collaboration with Emilia Florio and published in the volume *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, which appeared early in 2012. The principal argument of the present contribution centres on the Nolan philosopher's concept of an infinite universe seen not only as 'homogeneous and indistinct substance' (that is, metaphysically), but also as an infinite number of worlds (that is, also cosmologically). The idea of infinite worlds has to be associated in some way with the idea of an infinite number of geometries, each one linked to the specific ontology of each single world.

CON la pubblicazione del volume *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*,¹ in cui compaiono due miei contributi su questioni che riguardano la visione che Bruno ha di questa disciplina,² credo sia necessario ritornare sulla problematica del rapporto tra il filosofo nolano e la geometria.

Avendo avuto l'opportunità di leggere, prima della pubblicazione, il contributo di Hilary Gatti, *Riflessioni su Bruno e le geometrie non euclidee*, che compare in questo stesso fascicolo di «Bruniana & Campanelliana», sono sollecitato a precisare ciò che in forma forse eccessivamente sintetica ho scritto assieme a Emilia Florio nel paragrafo «Una visione d'insieme delle *Praelectiones geometricae*» del contributo sopracitato.³ In questo paragrafo avanziamo alcune ipotesi, maturate attraverso l'analisi di scritti diversi di Bruno. Nello specifico, abbiamo cercato di mettere in evidenza come alla concezione che il filosofo nolano ha dell'universo, al cui interno è necessario ammettere l'esistenza di infiniti mondi, bisogna 'associare' l'esistenza di infinite geometrie, ognuna legata all'ontologia specifica di ogni singolo mondo. Abbiamo caratterizzato la concezione di Bruno come «solamente ed eminentemente speculativa». In relazione a quest'ultima espressione, Hilary Gatti fa alcune riflessioni, delle quali tengo qui conto.

Avendo davanti agli occhi gli scritti di Bruno, pur così diversificati, riceviamo tante suggestioni, di cui il volume pubblicato è una viva testimonianza; nei vari

maieru@unical.it

¹ *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, Agorà & Co., Lugano, 2012.

² Il primo contributo – scritto con Emilia Florio – approfondisce *Le Praelectiones geometricae di Giordano Bruno*, (ivi, pp. 5-27). Il secondo contributo è dedicato a *Giordano Bruno e il mirabile problema geometrico* (ivi, pp. 71-101).

³ *Le Praelectiones geometricae di Giordano Bruno*, cit., pp. 17-18.

interventi in esso pubblicati, infatti, la geometria è considerata in rapporto a contesti fisici e spirituali differenti. Se possiamo parlare di geometria associandola alle realtà più varie, dobbiamo chiederci perché questa disciplina ha in Bruno un carattere totalizzante e tentare un'ipotesi sulla visione bruniana della *geometria*: di quale geometria si tratta e in che modo è possibile parlare di *geometrie* e di quali geometrie.

Voglio sgombrare il campo da un possibile equivoco/contrapposizione tra ciò che propongo e quanto espresso da Imre Toth, anche nella lettera che si trova all'inizio del volume curato da Ornella Pompeo Faracovi. Essendomi occupato, anche su suggerimento di Imre Toth, per tanti anni e in diverse pubblicazioni, di ciò che tra il Cinquecento e il Settecento ha preparato l'esplicita elaborazione di geometrie diverse da quella di Euclide, ho avuto modo di confrontarmi con lo studioso – nell'arco di tre decenni – su un aspetto e/o sull'altro, su un pensatore e/o sull'altro. Ciò è avvenuto a cominciare dai primi anni ottanta del secolo scorso, protrandosi fino a pochi giorni prima della sua scomparsa; da questo confronto trentennale è emerso che la nostra visione circa il ruolo di un pensatore e/o di una idea prima dell'affermarsi esplicito delle geometrie non euclidee è stato sempre e pienamente coincidente. D'altra parte, non dobbiamo meravigliarci se su temi così complessi potessero e possano esistere opinioni differenti. Ritengo che per poter esprimere un parere su tale problematica e affrontarla a tutto campo, sia necessario superare lo steccato che divide la matematica dalla fisica, la filosofia naturale dalla filosofia *tout court*, per il fatto che essa coinvolge personaggi diversi, di formazione differente, e fa avanzare ipotesi le più varie. Forse è opportuno mettere in evidenza come tali visioni trovano la loro collocazione e la loro giustificazione all'interno di una storia delle idee, dove l'attenzione è posta sulle 'idee' espresse nel trascorrere del tempo, non sull'organicità delle une alle altre.

BRUNO E LA GEOMETRIA

Tante volte ripetiamo l'espressione bruniana: «Altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura».¹ La geometria dà ai suoi oggetti un 'suo' vocabolario, con cui, però, è impossibile *verificare* i fatti del mondo circostante. Di conseguenza, alla luce di questo rapporto tra geometria e natura, il vocabolario geometrico non porta a comprendere le 'forme' con cui la natura si esprime.

Di quale geometria stiamo parlando? Scorrendo gli scritti del filosofo nolano, riceviamo sollecitazioni diverse. Abbiamo l'impressione che in questo passo egli si riferisca alla geometria della tradizione e dei matematici, espressa in forma sintetica e rappresentata dagli *Elementi* di Euclide, che indichiamo come la 'usuale' geometria. Nel corso dei secoli, tale geometria è stata intesa come strumento idoneo per interpretare ciò che appare davanti ai nostri occhi, ciò che è esteso; tramite essa, però, non riusciamo a penetrare i fenomeni della natura. Volendo prendere in considerazione e postulare un legame stretto tra i fenomeni naturali e la loro lettura tramite la geometria, alla natura e ai suoi fenomeni deve essere

¹ Cena, OIB I 549.

associata una geometria come 'scienza delle forme', essendo la natura espressa tramite forme. In più punti dei suoi scritti e considerando diversi problemi abbiamo l'impressione che Bruno si serva della geometria euclidea, adattandola alla lettura di fatti così come sono nella prospettiva nella filosofia naturale.

Facendo riferimento a scritti quali *De l'infinito*, *De immenso*, *De monade*, *Articuli adversus mathematicos*, *De minimo*, oltre che alle *Praelectiones geometricae*, possiamo tentare di ricostruire l'iter formativo di Bruno in rapporto alla matematica, alla logica, alla filosofia naturale e, in generale, allo studio della natura. La sua preparazione matematica si è fondata sugli *Elementi* di Euclide, secondo le più accreditate e solide interpretazioni filologiche e matematiche. Gli *Elementi*, come è dato verificare facilmente, costituiscono una cartina di tornasole per cogliere in concreto gli elementi portanti e più significativi del fenomeno dell'Umanesimo. Numerosi sono i riferimenti agli *Elementi* che Bruno inserisce nei suoi scritti, in particolare negli *Articuli adversus mathematicos* e nel *De triplici minimo*.

Va poi sottolineato che l'esempio dell'ordine dei Gesuiti e della *Ratio Studiorum* è emblematico anche in rapporto al ruolo formativo della matematica, per la cui affermazione personaggi come Christoph Clavius sono determinanti. L'organizzazione degli studi degli altri ordini religiosi – Domenicani, Francescani – risente fortemente di ciò. Lo studio degli *Elementi* si esprime attraverso un'attenzione ad aspetti filologici, epistemologici, logici, attirando l'attenzione non solo dei matematici di professione (i *prolegomena* alle numerose edizioni che si susseguono rendono questo evidente), ma degli stessi filosofi metafisici (per esempio, i nomi dei Gesuiti Benito Pereyra, Pedro Fonseca e Francisco Suarez accompagnano la discussione sulla collocazione degli enti fondamentali della geometria, quali il punto, la retta, il piano, in rapporto alla quantità). D'altra parte, la discussione attorno al senso delle *demonstrationes potissimae* trova il suo humus anche nella traduzione e nel commento-interpretazione del *Commento al primo libro degli Elementi* di Proclo. Una delle questioni fondamentali, anche se poco studiata, verte attorno alla domanda se l'elaborazione geometrica così come è presentata negli *Elementi* possa essere la più idonea chiave di lettura della natura. L'epistemologia della matematica, fondata sui dettati aristotelici degli *Analitici posteriori*, viene messa in discussione da Pierre de la Ramée, professore al Collège de France di Parigi, e dai suoi seguaci.

Numerosi sono i riferimenti agli *Elementi* che Bruno inserisce nei suoi scritti, in particolare negli *Articuli adversus mathematicos* e nel *De triplici minimo*. In un teso e costante dialogo con gli *Elementi*, egli ha potuto confrontarsi negli anni trascorsi in Francia con la posizione di Ramo e dei suoi seguaci, rilevando così la loro differente impostazione epistemologica, come pure con quella ancora diversa di altri (un nome tra tutti è quello di Jacques Peletier). Anche in Inghilterra, Bruno avrà avuto la possibilità di entrare in contatto con ambienti matematici, per es. con la cerchia di un personaggio come John Dee, la cui formazione matematica è nota.

Possiamo avanzare l'ipotesi che, a seguito di un confronto ideologico e di principio, sia maturata nel filosofo nolano la concezione di una geometria strettamente legata alla interpretazione della natura, geometria che possiamo definire 'scienza delle forme naturali'. La geometria bruniana presenta sia degli aspetti che si

ritrovano negli *Elementi*, sia delle posizioni che confliggono con le elaborazioni di Euclide. Bruno non lesina esempi, da cui è possibile rilevare la sua distanza dalle posizioni dei 'matematici'.¹ Al di là di ciò, avvertiamo un'attenta riflessione attorno a una geometria che potremmo catalogare come *prisca geometria*, una geometria più antica rispetto a quella dei matematici del tempo.² Nel contesto di 'questa' geometria comprendiamo pienamente come Bruno faccia propria la visione della matematica del *De docta ignorantia* di Nicolò Cusano. Basta leggere il seguente brano del *De la causa*, nel quale si riflettono precise espressioni del filosofo di Kues:

Se dalla potenza non è differente l'atto, è necessario che in quello il punto, la linea, la superficie et il corpo non differiscano; perché cossi quella linea è superficie, come la linea movendosi può essere superficie; così quella superficie è mossa et è fatta corpo: come la superficie può muoversi e con il suo flusso può farsi corpo. È necessario dunque che il punto ne l'infinito non differisca dal corpo: per che il punto scorrendo da l'esser punto si fa linea; scorrendo da l'esser linea si fa superficie; scorrendo da l'esser superficie, si fa corpo: il punto dunque perché è in potenza ad esser corpo, non differisce da l'esser corpo dove la potenza e l'atto è una medesima cosa. Dunque l'individuo non è differente dal dividuo, il simplicissimo da l'infinito, il centro da la circonferenza.³

Alla luce di ciò possiamo meglio comprendere la struttura degli *Articuli adversus mathematicos* e delle *Praelectiones geometricae*, cogliendo quanto questi scritti intersechino gli *Elementi* e di quanto se ne distaccino. D'altra parte, che senso dare al modo in cui Bruno propone assiomi e teoremi elementarissimi di geometria, il cui enunciato è da lui indicato con denominazioni quali Oreste, Pilade, Aminta, Ermete, Polite, Pericle, Emicla, Arcade, Horo, Giasone. Zoroastro, Arione, Cremete, Quirino?

Il filosofo nolano sembra utilizzare gli strumenti espressivi della geometria per leggere e interpretare («verificare») i fatti della natura. Ciò porta alla seguente conclusione, che tuttavia non si incontra negli scritti di Bruno: il 'nostro' mondo, che ha una sua ontologia, ha anche una sua geometria.

¹ Richiamo solo queste due considerazioni del *De triplici minimo*: (1) «Quando molti cerchi sono tangenti ad un unico cerchio, un triangolo si frappone con i suoi lati curvilinei fra tre di essi»; nella geometria dei 'matematici' tutti questi cerchi sono tra loro tangenti in un punto. Poco oltre nel testo si legge: «Solo la mente può definire il cerchio», e quindi: «Il cerchio reale, perfettamente definito, non è definito in natura» (*De minimo*, in *Opere latine di Giordano Bruno*, a cura di Carlo Monti, Torino, Utet, 1980, pp. 133, 143, 148). Il cerchio dei matematici è pertanto considerato 'reale', anche se non sappiamo quale senso dare a questo termine, senza affermarne l'esistenza in natura. Un ulteriore esempio è dato dalle valutazioni del filosofo circa il 'meraviglioso problema', come ho evidenziato nel citato *Giordano Bruno e il mirabile problema geometrico*.

² La riflessione circa tale *prisca geometria* è testimoniata fino alla seconda metà del Seicento: il commento agli *Elementi* di Giovanni Alfonso Borelli (1658) è uno dei possibili esempi.

³ *Causa*, OIB I 727. Espressioni simili, meglio articolate, si leggono nel primo libro, *Esistenza del minimo*, del *De triplici minimo*.

BRUNO, L'UNIVERSO E I MONDI

Gli interessi in ambito geometrico di Bruno non si limitano a quanto finora detto. Un aspetto affascinante degli scritti del filosofo consiste nel prospettare con insistenza una visione generale di tutto ciò che esiste, che trova inizio e fondamento nel 'minimo'; il che porta necessariamente a prospettare l'esistenza del 'massimo'. Ambedue sono realtà al di là di quella natura che costituisce il suo costante punto di riferimento. A titolo d'esempio, fermiamo l'attenzione su queste sue affermazioni:

la linea non è altro se non un punto che si muove, la superficie non è altro che una linea in movimento, così come il corpo è una superficie che si muove e di conseguenza il punto mobile è la sostanza di tutte le cose ed il punto fisso rappresenta il tutto.¹

In queste proposizioni ritroviamo tante pagine di matematica classica, riprese più volte nel corso del Seicento; nello stesso tempo, le considerazioni di Bruno si spingono oltre. Dopo aver catalogato gli enti fondamentali della geometria (punto, linea, superficie), letti attraverso il 'movimento' e generanti linee, superfici, corpi, l'affermazione che «il punto mobile è la sostanza di tutte le cose» tende verso la concezione di un universo che si dilata costantemente, perché possiamo concepire tanti punti, linee, superfici che si muovono, generando a loro volta tante linee e superfici, tanti corpi.

Qualsiasi figura angolare è riconducibile ad una figura curvilinea minore, se se ne smussano gli angoli; ed ogni specie della figura [...] può essere concepita come rotonda; ogni minimo ha, dunque, forma rotonda ed in esso si risolve l'ordine della natura e del senso.²

L'individuazione del minimo è fondamentale per andare al di là della natura, del senso e della geometria che li tiene uniti, avviandoci verso una geometria dell'infinitamente piccolo, senza trascurare una geometria dell'infinitamente grande. Va precisato che le espressioni *infinitamente piccolo* e *infinitamente grande* sono più moderne rispetto al periodo in cui Bruno scrive.

Sappiamo con certezza che dalla matematica classica, pur prospettando situazioni geometriche in cui è affermato l'infinito, viene trasmessa la convinzione che con l'infinito si opera solo per un numero finito di passaggi logici e matematici (l'esempio dato dal metodo di esaurimento è emblematico). Questa posizione viene superata nel Seicento, secolo in cui matura l'idea di potere operare per un numero infinito di passaggi logici e matematici sia verso l'infinitamente piccolo che verso l'infinitamente grande. Lo studio degli scritti di Archimede, in particolare, si rivela una via per il raggiungimento di questo traguardo, che costituisce la premessa indispensabile per proseguire il cammino verso il calcolo infinitesimale.

Per Bruno, che parla esplicitamente di «contemplazione del minimo», il percorso da compiere per comprendere cosa sia e come sia fatto l'universo va dall'infini-

¹ *De minimo*, trad. it. in *Opere latine di Giordano Bruno*, cit., p. 106.

² Ivi, p. 133.

tamente piccolo (il *minimo*) all'infinitamente grande (il *massimo*). Sembra che dalle sue affermazioni si possa dedurre che l'infinitamente piccolo sia più abbordabile dell'infinitamente grande. Perciò, la contemplazione del minimo è via ineludibile verso la comprensione della grandezza. Ciò 'genera' un universo, la cui ragione d'essere si trova nell'ontologia che lo regge, la quale a sua volta si rivela tramite la geometria che tiene unite queste due realtà. Non siamo più, quindi, di fronte a un universo chiuso, poiché Bruno consente di navigare verso un universo infinito. Ciò conduce, da una parte, a dare senso al termine 'contemplazione' e, dall'altra, a chiederci come orientarci in questa 'estensione' dell'infinito e dell'infinitesimo (legare insieme questi due termini è una conquista del secolo successivo).

Il *contemplanare* legato alla *visione* di realtà geometriche, viene da lontano. Quando il filosofo nolano scrive, è da poco in circolazione la versione latina del *Commento al primo libro degli Elementi* di Proclo da parte di Francesco Barozzi (1560). Tale traduzione passa di mano in mano e dà ai cultori di matematica le coordinate necessarie rispetto alle quali collocare questa disciplina. Faccio riferimento specificamente alla seguente formulazione:

la scienza matematica deve essere scelta per se stessa e per la *speculazione teorica* che ne deriva, e non in ragione dei suoi vantaggi per le necessità umane. E se la sua utilità deve essere riferita a qualche cosa d'altro, il vantaggio che ne proviene deve essere riferito alla *conoscenza intellettuale*; perché a questa ci conduce e ci dispone, purificando lo sguardo dell'anima e togliendo di mezzo gli impedimenti creati dalle cose sensibili alla conoscenza delle universali. Come dunque noi affermiamo utile o inutile la virtù purificatrice in generale avendo di mira non le necessità della vita, ma la *vita contemplativa*, allo stesso modo conviene innalzare il fine della scienza matematica all'Intelletto e alla sapienza in generale.¹

In questo brano, la *conoscenza intellettuale* (τὴν νοερὰν γνῶσιν) viene specificata come *vita contemplativa* (ἐν θεωρητικῷ βίον). La contemplazione appartiene al linguaggio e al patrimonio religioso di tutti i popoli: presupposto essenziale per la contemplazione è la conoscenza cercata e meditata; la contemplazione si dà quindi come espressione più alta della vita intellettuale, dopo aver superato un primo livello della conoscenza. Mi sembra che tale concezione costituisca lo sfondo per dare senso alla «contemplazione del minimo» di cui parla Bruno e per entrare, così, nello sconfinato orizzonte dell'universo, circa il quale qualunque affermazione, nel primo stadio, è espressione di una «speculazione teorica» o «intellettuale».

Va inoltre messo in evidenza come già alla matematica classica non fosse estranea l'attenzione a situazioni che portano verso l'infinitamente piccolo: lo studio del comportamento asintotico tra una retta e una curva è variamente documentato in relazione a un'iperbole (il secondo libro degli *Elementi conici* di Apollonio approfondisce questa situazione), o a una conoide; ciò, però, non si è potuto affermare di due rette.

¹ PROCLO, *Commento al 1 libro degli Elementi di Euclide*, a cura di Maria Timpanaro Cardini, Pisa, Giardini, 1978, p. 45 (corsivi miei). Vedi anche la traduzione di Francesco Barozzi: *Procli Diadochi... in primum Euclidis Elementorum librum commentariorum libri IIII.*, Patavii, excudebat Gratiolus Pechacinus, 1560, p. 16.

MONDI, ONTOLOGIE, GEOMETRIE

Dalla lettura del *De l'infinito, universo et mondi* comprendiamo il passo ulteriore compiuto da Bruno: all'interno dell'universo infinito esistono infiniti mondi, omogenei per costituzione elementare ma anche diversi tra loro, caratterizzati ognuno da una propria 'ontologia' e, di conseguenza, da una specifica geometria. Ci troviamo, così, di fronte a infiniti mondi, a infinite geometrie. Come opportunamente fa osservare Imre Toth nella sua lettera del 22 marzo 2010, questa concezione di infiniti mondi non può essere collocata sullo stesso piano dell'infinità dei mondi di Fontenelle – «il s'agit de deux conceptions radicalement différentes des mondes et d'une pluralité radicalement différente aussi»¹ –, poiché ogni mondo, separato da ogni altro, ha la sua ontologia; e ciò è dovuto all'infinita libertà di Dio. Quale carattere ha questa concezione dell'universo infinito, all'interno del quale vi sono infiniti mondi o spazi? Lo stesso Toth afferma: «Au premier abord cette idée de l'infinité des espaces est purement speculative et n'a rien de spécifiquement géométrique»,² ponendo un problema ricorrente nella storia della geometria: cosa specifica la geometria euclidea e cosa non la specifica più.

Le approfondite ricerche di Toth portano ad affermare che la geometria euclidea è caratterizzata dal postulato che la somma degli angoli interni di un triangolo sia uguale a due angoli retti. Quando ciò viene negato, siamo di fronte a una geometria 'altra' rispetto a quella euclidea (la *geometria prisca* in rapporto a questo problema è da interpretare come euclidea). Come sappiamo, la possibilità di tale geometria 'altra' viene interpretata come espressione di una posizione *anti-euclidea*; solo con Carl Friedrich Gauss essa è vista come testimonianza di una posizione *non-euclidea*. Di conseguenza, possiamo allora affermare: poiché la somma degli angoli interni di un triangolo dipende dall'esistenza di un postulato delle parallele 'alla maniera euclidea', allora questa geometria è giustificata dall'esistenza di un postulato delle parallele. Ciò può essere generalizzato nell'affermazione: ogni geometria è segnata e condizionata dall'esistenza o meno del postulato delle parallele.

La visione che Bruno offre è straordinariamente ricca: nella sua concezione possono trovare spazio le due geometrie non-eucldee che saranno espresse nel corso dell'Ottocento, e che possiamo considerare collegate a due diverse 'ontologie'. Tuttavia, parlando di innumerabili mondi, ognuno specificato da una ontologia e una geometria, in linea di principio si può affermare l'esistenza di 'tante' geometrie diverse da quella di Euclide, anzi di 'infinite' geometrie, anche se a noi sconosciute.

Le suggestioni e le riflessioni potrebbero continuare; è opportuno, però, arrivare a qualche conclusione.

Come valutare tale concezione di Bruno? Essa si colloca nel lento e tortuoso cammino che porta dalla concezione della geometria come 'scienza delle forme'

¹ Pluralità dei mondi e pluralità delle geometrie. Una lettera di Imre Toth, in *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, cit., p. 1.

² Ivi, p. 4.

– determinata dal postulato delle parallele, di cui gli *Elementi* rappresentano già un punto di arrivo – ed esprime un momento di scarto se non di rottura rispetto a una concezione esclusiva e dominante. La riflessione del filosofo nolano è pertanto preziosa, poiché offre nuovi elementi concettuali, oltre a quelli ricevuti dalla tradizione, che rendono intellettualmente legittima l'esistenza di geometrie 'altre' rispetto a quella di Euclide.

Non posso esimermi dal rispondere anche alla domanda se Bruno abbia contribuito fattivamente alla creazione di queste geometrie altre. Ritengo che la risposta debba essere negativa, poiché tutte quelle 'icone' che troviamo negli scritti di Bruno, e che acquisteranno senso nel contesto delle geometrie non-euclidee in quanto verranno interpretate in un orizzonte diverso, in realtà sono state concepite ed espresse in un contesto geometrico più ampio (la matematica 'classica') rispetto a quello rappresentato dagli e negli *Elementi*. In tal senso, le 'icone' *Mitra Iunonis*, *Lucifer seu reportator ad poligonias*, *Expansor*, *Prometheus*, ecc. degli *Articuli adversus mathematicos*, che pure vanno nella direzione di una geometria più alta rispetto a quella 'elementare', trovano la loro prima espressione e il loro originario senso nella geometria classica. Il *meraviglioso problema* è centrato sull'asintoticità tra una retta e una curva: all'interno della geometria di Nikolaj Ivanovič Lobačevskij, che sarà definita da Felix Klein come «geometria iperbolica», l'asintoticità tra rette ha un ruolo determinante. All'interno di questa geometria, però, le rette non sono più 'rappresentabili' alla maniera euclidea.

L'ARCHIVIO TOMMASO CAMPANELLA DELL'ILIESI-CNR

ADA RUSSO

SUMMARY

The Archive Tommaso Campanella (ILIESI, CNR) makes available in open access to the scholars' community a portal which presents the writings of the Calabrian philosopher as well as a detailed chronology of the author, collecting antique prints deposited in Italian and foreign libraries, documents, historical literature, studies, letters, illustrations, translations, bibliographic updates, copies of autographs.

L'ARCHIVIO digitale Tommaso Campanella (ATC) nasce all'interno del più ampio progetto *Archivio dei filosofi del Rinascimento*,¹ uno dei programmi della linea di ricerca ILIESI che fa riferimento alla storia del pensiero filosofico-scientifico e della terminologia di cultura dal Medioevo all'età moderna. Il progetto è dedicato a figure chiave della prima modernità: Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Giulio Cesare Vanini, con l'obiettivo di rendere disponibili on-line trascrizioni di testi, stampe originali, nonché strumenti lessicografici e bibliografici, documenti, testimonianze, traduzioni, studi critici e altri materiali, per consentire diversi percorsi di ricerca sulla cultura filosofica rinascimentale. All'interno dell'*Archivio dei filosofi del Rinascimento* è già stato pubblicato nel 2008 l'*Archivio Giulio Cesare Vanini*;² nel 2010 si è aggiunto l'ATC. Come si legge nella 'home page':

L'Archivio Tommaso Campanella dell'ILIESI intende mettere a disposizione di studiosi, docenti, dottorandi, studenti universitari e a quanti interessati un portale che raccoglie tutti gli scritti del filosofo calabrese nonché una cronologia dettagliata dell'autore, il censimento delle antiche stampe campanelliane conservate in biblioteche italiane ed estere, documenti, schede storico-bibliografiche, studi, voci enciclopediche, let-

ada.russo@iliesi.cnr.it

¹ Il progetto dell'Archivio è stato impostato sulla base dell'attività scientifica di collaborazione tra l'ILIESI-CNR, la Cattedra di Storia della filosofia del Rinascimento dell'Università degli Studi di Roma Tre, vari studiosi italiani ed esteri, avvalendosi in particolare dell'attività di ricerca sviluppatasi nell'ambito della rivista internazionale «Bruniana & Campanelliana». L'archivio è consultabile all'indirizzo <<http://www.iliesi.cnr.it/Campanella>>, cui si rinvia anche per i 'crediti'.

² Cfr. A. Russo, *Archivi storico-documentari: L'Archivio Giulio Cesare Vanini*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008. 2, pp. 612-615.

tere, iconografia, 'fortuna', traduzioni, aggiornamenti bibliografici, riproduzioni di autografi.

Si potrebbe continuare l'elenco, in quanto il materiale pubblicato nell'archivio presenta un'ampia diversità di forme e tipi. Infatti, da una parte la notevole produzione campanelliana di scritti,¹ dall'altra le tumultuose vicende di cui fu protagonista il filosofo calabrese, strettamente legate alla temperie storico-culturale del tardo Rinascimento in Italia e in Europa, hanno contribuito ad accrescere la mole di testi e documenti che fanno riferimento a Campanella. Nella sua *Bibliografia*² Luigi Firpo elenca complessivamente 24 titoli di «opere pubblicate vivente l'Autore», 25 titoli di opere pubblicate postume e 3 titoli di opere inedite, oltre alle informazioni storiche relative a 48 titoli di opere perdute che «ben dimostrano quali mutilazioni gravissime abbia subito in tre secoli di quasi totale oblio il corpus dei testi Campanelliani».³ Gli scritti di Campanella si diversificano per le differenti redazioni da parte dell'autore – ovvero per l'esistenza di versioni sia in latino che in italiano di uno stesso testo – o anche per le diverse stampe ed edizioni in cui sono comparsi. Risulta quindi chiaro come, anche considerando unicamente le opere del filosofo, nell'archivio dell'ILIESI sia presente un numero notevole di scritti, superiore ai 49 testi a stampa elencati da Firpo. Nell'ATC sono attualmente attestate 42 diverse opere, per un totale di 63 testi. Alcune opere, infatti, sono presenti in più edizioni: per es. la *Monarchia di Spagna*, della quale nell'archivio sono presenti la redazione giovanile del 1595 e l'edizione più tarda del 1600; il *De sensu rerum et magia*, presente sia nell'edizione del 1620 che in quella del 1637; l'*Atheismus triumphatus*, nell'edizione del 1631 e in quella del 1636. Altre opere inoltre, come la *Philosophia realis* e la *Philosophia rationalis*, sono presenti nella loro forma unitaria (cioè come 'raccolta' prevista dall'autore), nonché come singoli testi che le compongono: *Grammatica*, *Dialectica*, *Rhetorica*, *Poëtica* e *Historiographia* per la *Philosophia rationalis* e *Physiologia*, *Ethica*, *Politica* (comprendente la *Civitas Solis*) e *Oeconomica* per la *Philosophia realis*. Per ogni testo pubblicato sono state preparate, laddove possibile, sia la versione facsimilare che la trascrizione del testo. Al fine di ottenere i facsimili, le pagine dei testi sono state digitalizzate nel formato standard JPEG, secondo una procedura comune alle altre collezioni

¹ «Se v'è produzione di scrittore o di pensatore che per la complessità della sua costruzione e per la molteplicità dei suoi testi richieda, più d'ogni altra, per essere avvicinata e penetrata, la guida costante e sicura d'una limpida bibliografia, questa è certo quella campanelliana [...] Se il tempo – e più che il tempo le ingiurie degli uomini – non ci avessero invidiata una notevole parte della sua produzione, ci sarebbe in verità da domandarsi come poté un sol uomo mettere insieme un'opera di tanta mole. Anche limitandoci solo alla massa di scritti superstiti, è presso che impossibile avventurarsi in quella intricata selva senza una guida sicura e ciò in parte spiega, anche se non giustifica, il perché il Campanella sia sino ad oggi – più ancora che trascurato – veramente sconosciuto» (L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, 1940, p. 3).

² La *Bibliografia* redatta da Luigi Firpo costituisce ancora oggi un importante punto di riferimento per gli studi storico-bibliografici su Campanella, nonostante le numerose acquisizioni rispetto all'anno di stampa del volume, il 1940.

³ L. FIRPO, *op. cit.*, p. 170.

digitali di testi curate dall'ILIESI.¹ Per la trascrizione dei testi è stata usata la codifica TEI, nella versione P4LITE; le specifiche utilizzate rientrano nel set selezionato per altri progetti di trascrizione.² Complessivamente nell'ATC sono registrati 44 testi in formato digitale, per un totale di 8279 pagine in formato JPEG, e 19 testi in formato testuale, per un totale di 1485 pagine. Sono suddivisi in testi latini e testi italiani, in particolare 24 in italiano e 39 in latino; 28 testi provengono da edizioni moderne, 35 da edizioni d'epoca. Le opere, in qualunque formato siano presenti, sono accompagnate da un indice di navigazione per le pagine del testo. Tale indice di navigazione è di solito una trascrizione sintetica dell'indice dell'opera, con collegamenti alle pagine, siano esse immagini o trascrizioni, articolato secondo la struttura dell'opera stessa: nel caso in cui l'opera sia divisa in libri, capitoli, paragrafi, l'indice ne ricalca l'organizzazione. Nel caso in cui il testo ne sia sprovvisto, è stato comunque preparato un indice, seguendo appunto la struttura gerarchica del testo, o utilizzando una serie di chiavi tematiche, come nel caso della *Città del Sole* e del *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*.³ Per i testi forniti di indici molto ampi o strutturati, oltre all'indice di navigazione, per sua natura necessariamente sintetico, è stato realizzato un indice integrale dell'opera, in cui è stato trascritto tutto il testo presente nell'indice stesso, e non solo la struttura; quindi sono riportati i titoli dei libri, dei capitoli e dei paragrafi, nei vari livelli in cui compaiono. In questo modo, soprattutto per quelle opere presenti solo in formato 'immagine', è possibile mantenere quanto più ampio possibile il linguaggio registrato nei testi: in alcuni casi, tali indici rappresentano veri e propri 'abstract' del capitolo o del paragrafo a cui fanno riferimento. Gli indici integrali sono realizzati in HTML come un ipertesto che si collega alle pagine della versione digitale dell'opera, e sono consultabili sia come strumenti di accesso ai testi, che come materiali documentari autonomi.

Per una ricostruzione delle vicende biografiche e delle carte processuali su Campanella restano fondamentali le raccolte documentarie curate da Luigi Amabile⁴ e Luigi Firpo.⁵ Le opere di Amabile costituiscono infatti la più importante documentazione sulla vita del filosofo calabrese; complessivamente sono raccolti

¹ Per una descrizione delle procedure e dei formati usati per la digitalizzazione di testi presso l'ILIESI, cfr. A. LIBURDI, A. RUSSO, "Lessici filosofici dell'età moderna". Un esempio di archivio digitale ad accesso aperto, in *Lexicon philosophicum*, Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee, a cura di A. Lamarra, R. Palaia, 12-2010, Firenze, pp. 75-82.

² Per la tabella dei tag TEI usati per codificare i testi si può far riferimento a quella preparata per la piattaforma Daphnet ModernSource, all'indirizzo <<http://documentation.modernsource.daphnet.org/documents//codificaz.pdf>> (ultimo accesso giugno 2012).

³ Nel caso della *Città del Sole* l'indice è appunto un elenco di chiavi tematiche (astronomia, astrologia, comunità, educazione, governo, guerra, lavoro, ecc.), per ognuna delle quali sono elencate le pagine che trattano quel dato argomento. Nel caso del *Dialogo politico contro Luterani* le chiavi sono invece brevi titoli, il cui testo è tratto a volte proprio dalle pagine dell'opera, del tipo: *Nuove opinioni di luterani e calvinisti*; *Martin Lutero frate eremitano religioso*; *Dunque perché è sciolta da Lutero l'unità, l'un non crede all'altro*; ovviamente ognuno di questi titoletti punta ad una sola pagina.

⁴ AMABILE, *Congiura* (3 voll., 1882); AMABILE, *Castelli* (2 voll., 1887).

⁵ Vedi FIRPO, *Processi*.

876 documenti, di cui più della metà (527) nei tre volumi del 1882. Entrambe le collezioni (del 1882 e del 1887) sono integralmente presenti nell'ATC, insieme con le opere di Firpo relative ai documenti dei processi giovanili e della congiura del 1599, e con i documenti – anche inediti – presenti in altre raccolte.¹ La sezione che contiene i documenti è articolata in più livelli, a partire da un livello base, nel quale si accede ai documenti attraverso le collezioni o gli studi che li raccolgono. In questo livello sono presenti i testi, in formato facsimilare o in trascrizione, in una modalità per cui è possibile leggere i documenti pagina per pagina, o attraverso un indice di navigazione del testo. Un secondo livello permette invece di accedere ai singoli documenti organizzati cronologicamente secondo gli stessi intervalli individuati per la biografia. In questo modo è possibile leggere i documenti diacronicamente, e non attraverso le raccolte a cui appartengono. Documenti che sono presenti in più raccolte possono così trovarsi vicino, rendendo possibili eventuali confronti. Un terzo livello prevede invece un accesso ai documenti di tipo tematico, a seconda delle chiavi di soggetto con cui i documenti sono indicizzati. Questo livello permette di consultare insieme i documenti che appartengono a specifici episodi, o a determinati personaggi, o alla storia di un testo. La sezione documenti conterrà inoltre il *corpus* delle lettere di Campanella, nella trascrizione tratta dall'edizione a cura di Germana Ernst che emenda e completa quella curata da Vincenzo Spampinato nel 1927.² Anche i documenti, come i testi, sono stati digitalizzati in formato immagine e, laddove possibile, trascritti in formato testo, con codifica TEI, così come è stato trascritto il corpus delle lettere. Per le due principali raccolte di documenti curate dall'Amabile sono stati inoltre preparati gli indici integrali, così come per i testi di Campanella. Gli indici, realizzati in HTML, sono anch'essi consultabili sia come strumenti di accesso alle fonti documentarie, che come materiali documentari autonomi.

Centrale nell'ATC risulta la biografia dell'autore. Essa è articolata in 11 sezioni cronologiche, che vanno dal 1568 al 1639, prendendo spunto dagli eventi che hanno segnato la vita di Campanella.³ La biografia presente al momento nell'Archivio comprende gli anni dalla nascita (1598) alla condanna per eresia (1602), ed è suddi-

¹ V. CAPIALBI, *Documenti inediti circa la voluta ribellione di F. Tommaso Campanella*, Napoli, 1845; L. SPRUIT, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'archivio dell'Inquisizione Romana*, in G. ERNST (a cura di), *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*. Atti del convegno di Stilo (18-19 novembre 1999), Stilo, 2001, pp. 237-241; G. MORO, *Documenti veneti su Campanella e sul processo per la fallita evasione*, «Bruniana & Campanelliana», xv, 2009, 2, pp. 463-487.

² T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di G. Ernst, su materiali preparatori inediti di L. Firpo, con la collaborazione di L. Salvetti Firpo e M. Salvetti, Firenze, 2010 (*Lettere* 2010).

³ Questa l'articolazione prevista: 1568-1592: La nascita e la formazione; 1593-1597: Tra Padova e Roma. Nuovi processi e nuove condanne; 1598-1602: La congiura, il processo e la 'follia'. La condanna per eresia; 1603-1607: Il processo per congiura e la condanna; 1608-1613, Vicende della prigionia. Galileo e Tobias Adami; 1614-1618, L'*Apologia pro Galileo* e il *Quod reminiscuntur*; 1619-1623: Le prime edizioni tedesche. La *Scelta di alcune poesie filosofiche* e la *Civitas Solis*; 1624-1626: Il completamento della *Theologia*, la scarcerazione e il *De fato siderali vitando*; 1627-1631: L'iniziale accoglienza favorevole e l'*affaire* astrologico; 1632-1634, L'avvicinamento alla Francia e la partenza da Roma; 1635-1639: La Francia, gli *Opera omnia* e la morte.

visa in schede cronologiche che abbracciano uno o più anni. Ogni scheda cronologica contiene collegamenti ipertestuali ai testi, ai documenti, e in genere a tutte le informazioni presenti nelle altre sezioni dell'archivio. La biografia è pertanto un grande ipertesto che permette di navigare nell'ATC, seguendo il percorso non solo delle vicende storiche di Campanella, ma anche dello sviluppo del pensiero e delle dottrine del filosofo di Stilo. È organizzata in moduli, in cui il testo e i collegamenti ipertestuali sono codificati in XML, i quali vengono periodicamente aggiornati inserendo nuovi collegamenti ai materiali che via via sono pubblicati nell'Archivio.

Fra i materiali presenti nell'Archivio vi è il *Lessico etico-religioso e politico* di Campanella (CLERP).¹ Per la costituzione del Lessico sono stati individuati 131 lemmi, considerati tra i più significativi rispetto alla riflessione etico-religiosa e politica dell'autore. La nomenclatura del CLERP è stata decisa sulla base della rilevanza concettuale di termini e sintagmi utilizzati da Campanella negli scritti italiani scelti come corpus di riferimento del Lessico stesso. Il Lessico è stato costituito a partire da uno spoglio selettivo dei testi, che ha permesso di evidenziare i contesti interessanti per i termini selezionati. I contesti selezionati sono stati successivamente elaborati e organizzati nella struttura dei rinvii del Lessico. Sono 9 le opere italiane a partire dalle quali è stato redatto il Lessico, per un totale di 1398 pagine e 376902 forme. I testi sono stati memorizzati sulla base delle edizioni indicate rispettando i cambi pagina e la separazione delle righe: nel caso in cui una parola nelle edizioni considerate fosse separata da un a capo, si è riportata la parola intera alla prima riga in cui essa ricorre; i cambiamenti di pagina e di riga sono indicati nel Lessico con appositi segni grafici. Di ciascun lemma selezionato per il Lessico sono state documentate le principali occorrenze sulla base delle edizioni di riferimento; in totale sono state selezionate 2839 occorrenze. All'insieme dei lemmi sono state aggiunte alcune sottoentrate, 13 in totale, laddove si è ritenuto necessario segnalare taluni sintagmi particolarmente significativi. In qualche raro caso, nelle sottoentrate figurano anche contesti recanti lemmi e sintagmi con varianti. Nei contesti registrati nel Lessico le occorrenze dei lemmi e dei sintagmi delle entrate appaiono spaziate. I riferimenti all'opera e alla pagina, che accompagnano i contesti presenti nel Lessico, rimandano con un link ipertestuale ai testi da cui sono stati tratti i lemmi. All'interno di ogni testo così collegato, sono evidenziati i passi scelti per il Lessico e le occorrenze delle parole selezionate, che a loro volta rinviano alla corrispondente entrata nel CLERP.

Nell'ATC sono pubblicate anche fonti di letteratura secondaria su Tommaso Campanella: studi critici, saggi, bibliografie. Queste ultime, in particolare, hanno dato luogo a una sezione distinta dell'Archivio, proprio per l'importanza che assumono le informazioni bibliografiche nella organizzazione delle numerose e complesse edizioni campanelliane. La sezione 'Bibliografia' comprende infatti schede storico-bibliografiche sugli scritti e sulla fortuna di Campanella che includono sia le bibliografie primarie storiche, come la menzionata *Bibliografia* di Luigi Firpo, sia schede

¹ Per una descrizione dei contenuti del Lessico si rimanda all'introduzione di A. Suggi pubblicata sul sito <<http://www.iliesi.cnr.it/Campanella/premessa.php>>. In questa sede verrà descritta solo la struttura del CLERP.

bibliografiche, alcune già pubblicate (come le *Schede delle antiche stampe campanelliane* di Luigi Guerrini (Milano, 2001), o inedite (per es. le *Schede storico-bibliografiche* redatte da Andrea Suggi per i testi-base del CLERP). Le schede bibliografiche sono omogeneamente raggruppate all'interno della sezione, ma sono anche singolarmente consultabili accanto ai testi cui fanno riferimento. Anche nella biografia, laddove venga citata un'opera di Campanella, è indicato un collegamento alla scheda bibliografica appropriata. Questa rete di rinvii e collegamenti alle informazioni bibliografiche delle opere di Campanella è stata più in generale estesa a tutti i testi presenti nell'ATC: non solo quindi le edizioni campanelliane sono accompagnate da schede bibliografiche tratte da bibliografie storiche e non, ma qualunque testo o collezione pubblicato è accompagnato da una scheda bibliografica, contenente le informazioni editoriali relative al testo, o altre notizie storico-bibliografiche.

Oltre alle opere di Campanella e alla letteratura secondaria, tra i materiali dell'ATC sono presenti alcuni 'testi' particolari, come, ad esempio, le voci dell'*Enciclopedia campanelliana*, l'*Indice ipertestuale* della raccolta documentaria del 1882 di Luigi Amabile,¹ nonché la *Galleria dell'Accademia Cosentina*, curata da Emilio Sergio in collaborazione con altri studiosi. L'*Enciclopedia campanelliana* è una sezione della più ampia *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, avviata nel 2001 e che nasce con l'idea che «fossero maturi i tempi per intraprendere un'impresa di carattere enciclopedico sulla filosofia e la cultura del Rinascimento che scegliesse come angolo visuale l'opera di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella»;² essa si propone di costituire «uno strumento di studio che, prendendo come riferimento i due filosofi, metta in evidenza concetti e temi della cultura rinascimentale e della prima età moderna nei suoi rapporti con tradizioni precedenti, e [...] nella sua, per quanto problematica, apertura a una piena modernità».³ Le voci enciclopediche al momento pubblicate nell'Archivio Campanella sono 16; per ogni entrata è presente il sommario della voce, che ne illustra l'articolazione interna, e che funziona da collegamento alle pagine corrispondenti.

Come si legge nella 'home page' dell'ATC: l'archivio intende essere un macrocosmo che, assieme, abbraccia e riconosce le peculiarità: «Ogni scritto di Campanella è un microcosmo nel macrocosmo dell'autore che trova ora espressione nell'Archivio Tommaso Campanella». È in questa direzione che si muove il progetto: la definizione di un universo coerente nella struttura ma molteplice nelle forme, uniforme nell'oggetto e tuttavia variegato nei contributi, che contribuisca a documentare il complesso universo campanelliano e lo renda accessibile a tutti, perché «è chiaro che tutto il genere umano, non solo questo o quell'individuo, è tenuto a dedicarsi alle scienze».⁴

¹ A. LIBURDI, *Indice ipertestuale del terzo volume di Fra Tommaso Campanella: la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia di Luigi Amabile* (Napoli, 1882), Roma, ILIESI, 2011, <<http://www.iliesi.cnr.it/Campanella/htm/Introduzione.htm>>.

² *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, vol. 1 (Giornate di studi 2001-2004), Pisa-Roma, Iepi, 2006, p. ix.

³ Ivi, p. x.

⁴ «Imo scientias esse in praecepto generi humano, non autem individuo huic vel illi, clarum est», T. CAMPANELLA, *Apologia pro Galileo*, Francofurti, 1622, p. 15.

X CONVEGNO
DELLA SOCIETÀ INTERNAZIONALE
DEGLI STUDI NEOPLATONICI
(INTERNATIONAL SOCIETY OF NEOPLATONIC STUDIES)
CAGLIARI, CITTADELLA DEI MUSEI, 20-24 GIUGNO 2012

DAL 20 al 24 giugno di quest'anno ha avuto luogo, per la prima volta in Italia, presso la Cittadella dei Musei di Cagliari, il x Convegno Internazionale della Società per gli Studi Neoplatonici (International Society for Neoplatonic Studies, ISNS), organizzato da John Finamore (University of Iowa), Suzanne Stern-Gillet (Universities of Bolton and of Manchester), Francesca Maria Crasta (Università degli Studi di Cagliari) e Anna Corrias (Warburg Institute). Nata con il proposito di promuovere lo studio del pensiero platonico e neoplatonico, l'ISNS riunisce un qualificato gruppo di studiosi e ricercatori provenienti da diverse parti del mondo. L'interesse per il platonismo e per la sua ricezione, attorno al quale sono incentrati gli incontri internazionali annuali organizzati dalla Società, si è esteso, quest'anno, oltre che al mondo antico e a quello medievale, anche all'ambito del pensiero moderno e contemporaneo. Ad attestare il rilievo che tale filone di studi assume nei diversi contesti filosofici, il Convegno ha dato accoglienza ai lavori riguardanti la ricezione della tradizione platonica e neoplatonica in età moderna.

Le quattro giornate del Convegno hanno permesso di analizzare testi e di approfondire tematiche connesse alla filosofia platonica, al platonismo e al neoplatonismo, così come le loro ripercussioni nella storia del pensiero e della cultura. Il numero delle questioni esaminate, applicando i più svariati approcci disciplinari, è stato assai ampio – dal problema dell'anima a quello del *daimon*, dalla riflessione sulla morale e sulla libertà a quella su questioni soteriologiche, dalla logica alle questioni metafisiche, dall'analisi filologica ed ermeneutica dei testi antichi a quella storiografica, e ancora alle teorie sull'arte e a quelle epistemologiche. L'intreccio di tradizioni filosofiche e religiose maturate in differenti aree culturali, sia orientali che occidentali e comprensive delle mediazioni arabe, è stato al centro di molti interventi del Convegno.

Gary M. Gurtler S.J. (Boston College) ha dato l'avvio ai lavori, suddivisi in diverse sessioni giornaliere. Sin dal primo giorno è emersa la ricchezza e la varietà degli interventi. Accanto a linee di ricerca più 'tradizionali', si sono infatti affiancate e intrecciate prospettive, analisi e suggestioni nuove e originali. Nella sessione organizzata da John Finamore, intorno alla natura e alla funzione dell'anima sia nei dialoghi platonici sia nei loro interpreti (*Conceptions of the Soul in Plato, Ari-*

stotle, and the Platonic Tradition), John M. Dillon (Trinity College Dublin) ha mostrato come il concetto zoroastriano di *fravashi* e quello di intelletto 'separabile' in Plutarco e di 'demone personale' in Plotino possano essere considerati come appartenenti, pur non coincidendo completamente, a una medesima classe di idee; Lloyd P. Gerson (University of Toronto) ha approfondito il rapporto tra anima razionale e normatività in Platone e Plotino. Sempre nella prima giornata, si è svolta una sessione dedicata allo studio delle ripercussioni della logica aristotelica sulla tradizione neoplatonica (*Neoplatonism and Aristotle's Organon*), accanto ad altre sulla ricezione della riflessione platonica sull'arte in ambito rinascimentale e romantico (*The Artists and Plato: A Study of Plato's Reception in the Works of Poets and other Creators in Renaissance and Romanticism*), sul ruolo del platonismo rinascimentale nella storia del pensiero platonico (*Renaissance Neoplatonism*) e sulla presenza di elementi platonici e neoplatonici nei sistemi metafisici moderni (*Platonism and Neoplatonism in Early Modern Metaphysical System*). A riprova del rilievo attribuito, in questo decimo Convegno, alla ricezione del pensiero platonico e neoplatonico in età moderna, numerose relazioni hanno riguardato, in particolare, il Rinascimento e la filosofia tra Sei e Settecento. In molti degli interventi è stata posta al centro la figura di Marsilio Ficino, fondamentale per lo studio del platonismo rinascimentale e moderno, accanto a quella di Cusano, di Boehme e dei Platonici di Cambridge (H. More, Rust, Cudworth). Nel contributo di Anna Corrias (Warburg Institute) la nozione di demone personale, presente nelle *Enneadi* di Plotino (III.4.3), è stata spiegata in relazione all'interpretazione datane da Ficino, mentre Guido Giglioni (Warburg Institute) si è concentrato invece sulla lettura ficiniana del *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico, con particolare attenzione alla pratica teurgica quale mezzo per raggiungere la beatitudine. Garth Green (McGill University) ha presentato una relazione sull'estetica e la teoria della visione nel *De quaerendo Deum* di Cusano, facendo riferimento alle sue fonti sia aristoteliche che platoniche e neoplatoniche, mentre Diego Pirillo (University of California, Berkeley) si è soffermato ad esaminare la ricezione di manoscritti e testi campanelliani nell'Inghilterra degli Stuart. Angelo Maria Vitale (Università di Salerno) ha messo a fuoco la posizione di Girolamo Seripando nelle *Quaestiones cix de re philosophico-theologica*. Eva del Soldato (University of Warwick) ha ricostruito la circolazione della lettera di Lisia a Ipparco nel Rinascimento, evidenziandone la connessione con l'opera *In calumniatorem Platonis* di Bessarione, mentre Pasquale Terracciano (Scuola Normale Superiore) ha fatto luce sulla circolazione dei testi di Origene nel XVI secolo, mettendo a fuoco l'influenza esercitata da quest'ultimo su un autore come Francesco Zorzi.

Oltre ai contributi più strettamente dedicati alla filosofia rinascimentale, ve ne sono stati altri incentrati sul Sei e Settecento. Sarah Hutton (Aberystwyth University) ha aperto questa sessione sottolineando l'importanza della filosofia plotiniana, utilizzata in opposizione a quella cartesiana, per la concezione dell'anima in Henry More. Brunello Lotti (Università di Udine) ha poi ricostruito la teoria delle essenze ideali elaborata da Rust, More e Cudworth. Francesca M. Crasta ha delineato le affinità della *Physica divina* di Rüdiger e della filosofia della natura di Swedenborg con la concezione fisico-teologica procliana, mentre Martine Pécharman

(CNRS, Paris) ha analizzato il commento di Cudworth al *Sympatheia* di Plotino, con particolare riferimento agli aspetti relativi alle nature plastiche e all'energia vitale. Cecilia Muratori (Ludwig-Maximilians-Universität) ha poi illustrato la peculiarità del tema boehmiano della lotta tra principi contrapposti attraverso l'analisi del *Von göttlicher Beschaulichkeit* di Jakob Boehme e il confronto, anche su base filologica, con altri testi dello stesso autore. Ancora in ambito moderno, gli interventi di Leo Catana (University of Copenhagen) e quello di Luisa Simonutti (Università di Ferrara) sono stati incentrati, rispettivamente, sulle considerazioni di Ch. A. Heumann, relative alla biografia porfiriana di Plotino, e sui temi dell'identità, dell'immortalità e della resurrezione del corpo nella filosofia di J. Locke.

Largo spazio è stato dedicato alla tradizione neoplatonica, soprattutto nella seconda giornata, con sessioni sull'etica plotiniana e post-plotiniana (*The Moral Life, the Philosophical Life and the Ideal of God-likeness*), sull'analisi del *De antro nymphaeum* di Porfirio (*Allegory and Syncretism in Porphyry's De antro nymphaeum*), sulla riflessione intorno al rapporto tra Platone e il platonismo medio (*Plato and Middle Platonists*) e al Neoplatonismo medievale (*La recepción del Neoplatonismo en la Edad Media*). Suzanne Stern-Gillet ha indagato il linguaggio dell'etica plotiniana, sottolineando alcune contrapposizioni di concetti rilevanti per intendere la figura del saggio in Plotino e il suo approccio alla virtù. Harold Tarrant (University of Newcastle) ha condotto uno studio sulle fonti del *De antro nymphaeum* porfiriano, richiamando l'attenzione su alcune affinità linguistiche tra Porfirio e Plutarco. Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense) si è soffermato sull'opera pseudo-aristotelica *Sirr al-asrâr* (*Secretum secretorum*), quale complesso intreccio di influenze, da quella greca a quella siriana e araba, in cui compaiono anche chiari elementi neoplatonici.

Altre linee di ricerca hanno interessato le concezioni degli enti matematici e del loro ruolo conoscitivo nei dialoghi platonici e nel neoplatonismo antico, medievale e moderno (*Platonic and Neo-platonic Conceptions of Number and Geometry*), il tema della memoria (*Memory in Neoplatonism and its Predecessors*) e quello della libertà e della provvidenza sempre nel neoplatonismo post-plotiniano (*Neoplatonism, Freedom, Providence and Fate*). Emilie Kutash (Boston University) ha illustrato, attraverso la descrizione del movimento centripeto dell'universo, la coincidenza della fisica procliana con la teologia. Elisabetta Cattanei (Università degli Studi di Cagliari) ha proposto un confronto tra la teoria degli *atomoi grammai*, così come viene esposta negli scritti di Proclo, e la versione che di essa si trova nel *De lineis insecabilibus* dello Pseudo-Aristotele. Danielle A. Layne (Georgia Southern University) ha messo in relazione il problema del libero arbitrio e la nozione di spirito guardiano a partire dall'*Alcibiade* di Proclo.

Ulteriori direttrici di approfondimento hanno poi guidato gli interventi della terza giornata, come quelli relativi alla prima ipostasi plotiniana (*La conception du principe premier chez Plotin et dans le Néoplatonisme*), alla tradizione soteriologica nella filosofia greca (*Philosophy and Salvation in Greek Religion*) e alla connessione tra Plotino e le fonti gnostiche (*Plotinus and the Gnostics*). In particolare, Luc Brisson (CNRS, Paris) ha esaminato il rapporto dell'Intelletto con l'Uno delle *Enneadi* di Plotino (trattato 38), Francesco Fronterotta (Università del Salento-Lecce e

Università di Roma «La Sapienza») ha fatto chiarezza sul rapporto tra Uno e Bene nella critica plotiniana alla nozione di causa finale in Aristotele, mentre l'intervento di John Finamore ha preso le mosse dalla questione dell'ascesa dell'anima in Giamblico. Jean-Marc Narbonne (Université Laval) si è occupato nello specifico delle *Enneadi* di Plotino (trattati 33 e 34).

Nell'ultima giornata di Convegno, ancora altri interventi sul platonismo religioso (*Religious Platonism*), sul tardo neoplatonismo (*Later Neoplatonism*), sulla relazione e la controversia tra neoplatonismo e il pensiero gnostico (*Neoplatonism and Gnosticism*), sul *Fedro* e la psicologia neoplatonica (*The Phaedrus and Neoplatonic Psychology*). Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) ha messo in luce l'incidenza della riflessione di Origene e del suo concetto di ipostasi. John D. Turner (University of Nebraska) ha proposto un'analisi del tema della cosmogenesi e dell'idea di fuoco primordiale negli oracoli caldaici e di alcuni scritti gnostici. La presenza di studiosi che si sono occupati dell'incidenza del neoplatonismo nella filosofia contemporanea, ha trovato spazio in altre tre sessioni, dedicate rispettivamente alla filosofia della mente (*Philosophy of Mind: Thinking on Thinking*), alla rilettura di Platone in epoca contemporanea (*Platonic Influence on the Hermeneutical Critique of Modernity*) e alla ricezione platonica e neoplatonica nella filosofia tra Otto e Novecento. Robert M. Berchman (Dowling College) ha avvicinato le concezioni di Plotino e di Leibniz relativamente all'idea di 'continuità'. Andrea Orsucci (Università degli Studi di Cagliari) ha approfondito alcuni aspetti connessi alla diffusione del neoplatonismo nella cultura tedesca della prima metà dell'Ottocento, partendo dalle discussioni intorno all'origine e alla natura del mito, in autori come Hegel, Baur, Creuzer e Feuerbach, in una sessione in cui si è discusso anche delle origini della filosofia della natura di Schelling, a partire dal commento schellinghiano al *Timeo* platonico.

L'elevato numero di partecipanti (quest'anno si è registrata un'affluenza di circa il doppio dei relatori) è certamente una conferma dell'interesse crescente per il platonismo, una tradizione filosofica che ha innervato e continua ancora ad innervare in più direzioni la storia del pensiero e della cultura.

LAURA FOLLESA
l.follesa@unica.it

RICORDO DI ALAIN SEGONDS

STEFANO GATTEI

«[I] DOCUMENTI sono muti a chi non sa quali domande rivolgere (anzi non esistono addirittura); e trovare le notizie può chi sa cosa e dove cercare; i testi non solo non si costruiscono, ma neppure si leggono, senza la continua solidarietà di intelligenza critica (ossia “teorica”) e di perizia “filologica”. La storia è sempre al punto di questa convergenza di “filosofia” e “filologia”»: così Eugenio Garin, in un testo divenuto un classico della storiografia del Novecento.¹ Le sue parole esprimono molto bene il carattere dell’opera di Alain-Philippe Segonds (1942-2011) – studioso, traduttore, critico, editore, figura poliedrica al centro di una rete internazionale di intellettuali che avevano in lui un punto di riferimento e di stimolo costante. Impegnato, come Garin, nella ricerca filologica della verità storica come strumento di difesa della cultura umanistica e scientifica, Segonds ha sempre posto l’accento sulla necessità dell’«unione intima di un’edizione critica della più alta qualità e di una viva attenzione per l’interesse filosofico del testo»; se vuole anzi attenersi alla filologia più rigorosa, prosegue Segonds, «[il] lavoro di edizione [...] non deve né può davvero essere svolto prescindendo dalla filosofia, poiché l’interrogazione dei testi è propriamente filosofica, e se devono conservare un posto nella cultura, questo è in quanto testi filosofici. Negare ciò o dimenticarlo sarebbe un errore».²

Garin, tuttavia, non attribuiva grande importanza alla storia della scienza, preferendole decisamente la storia della filosofia. È una differenza fondamentale tra i due studiosi: agli occhi di Segonds, storia della filosofia e storia della scienza non hanno soltanto pari dignità, ma anzi si integrano reciprocamente, risultando l’una imprescindibile per l’altra. La storia della scienza – sia essa storia della matematica, della meccanica, dell’astronomia o di qualunque altra disciplina scientifica –, pur nella specificità e nella complessità epistemologica che caratterizza ogni sua declinazione, era per lui, in larga parte, letteratura. Sebbene infatti oggi non si possa in alcun modo prescindere dall’aspetto ‘materiale’ dell’impresa scientifica (macchine, laboratori, istituzioni e immagini di vario tipo, ma soprattutto stru-

stefano.gattei@imtlucca.it

¹ EUGENIO GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959; ristampato come *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 78.

² ALAIN-PHILIPPE SEGONDS, *Liminaire*, in *Proclus et la Théologie platonicienne*, a cura di Alain-Philippe Segonds, Carlos Steel, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. xv e xix.

menti),¹ lo storico si rivolge al passato cercando di comprenderlo e di ricostruirlo soprattutto grazie alle testimonianze scritte che di un autore, della sua opera e del suo tempo sono giunte fino a lui. Pertanto, la ricostruzione critica di un testo diventa condizione necessaria per la comprensione del pensiero del suo autore e della portata della sua opera. Stabilire un testo, indicarne le fonti, individuarne le allusioni e precisarne le sfumature terminologiche non esaurisce certamente il compito dello storico, che peraltro non può adeguatamente svolgere tale lavoro senza porsi domande di più ampio respiro. Ne costituisce però la premessa ineludibile, senza la quale la pagina rimane muta o, peggio, rischia di essere fraintesa. Parafrasando una celebre considerazione della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, potremmo dire che, per Segonds, la ricostruzione filologica di un testo senza la comprensione filosofica di esso è vuota, mentre la prospettiva filosofica, senza un testo adeguato (cioè rigorosamente stabilito) su cui basarsi, è cieca.

Formatosi con Marguerite Harl alla Sorbona, allievo di Pierre Hadot e di André Jean Festugière all'École Pratique des Hautes Études, Alain Segonds completa la propria formazione a Cambridge, dedicandosi allo studio del neoplatonismo: Plotino, Porfirio, Giamblico, Damascio e soprattutto Proclo. Nel corso di oltre quattro decenni di attività ha curato (da solo o con altri) l'edizione e la traduzione di un gran numero di opere che documentano la ricchezza e la varietà della tradizione neoplatonica. Pur avendo scelto di dedicarmi, in questa sede, ai contributi di Segonds alla storia della scienza, non è possibile non ricordare la sua edizione dell'*In Alcibiadem* di Proclo (1985-1986), *Proclus ou Sur le bonheur* di Marino, curata insieme a Henri Dominique Saffrey (2001), e l'edizione, in collaborazione con Concetta Luna, dell'*In Parmenidem* dello stesso Proclo (iniziata nel 2007 e attualmente in corso), accanto alle oltre cento pagine – una vera e propria monografia – dedicate allo scolarca neoplatonico nel quinto volume del *Dictionnaire des philosophes antiques* diretto da Richard Goulet (2011).

Direttore di ricerca al CNRS, membro del gruppo di storia dell'astronomia del SYRTE presso l'Osservatorio parigino, Segonds ha saputo spaziare con competenza dalla tarda Antichità al Seicento, tradurre con rigore e intelligenza dal greco classico e dal latino della prima età moderna, intervenire nei dibattiti contemporanei, interpretare periodi storici tanto diversi quanto il Neoplatonismo e la Rivoluzione scientifica. In effetti, il Neoplatonismo occupa solo una parte dell'attività scientifica di Segonds. Nel 1963 egli ha infatti l'opportunità di seguire le ultime lezioni tenute da Alexandre Koyré all'École Pratique des Hautes Études e rimane affascinato dalla storia dell'astronomia della prima età moderna, in cui ritrova molti dei temi 'platonici' a lui cari. Nel 1973, in occasione del quinto centenario della nascita di Copernico, collabora (con Jean-Pierre Verdet, Michel-Pierre Ler-

¹ Gli strumenti, in particolare, hanno svolto un ruolo fondamentale (e troppo spesso sottovalutato, o dato per scontato) nella pratica scientifica: se il telescopio di Galileo è forse l'esempio più noto, altrettanto importanti sono stati il microscopio, l'orologio meccanico, il barometro, il termometro, la pompa pneumatica, il gasometro, le varie macchine elettriche, e così via. Su questi temi cfr. MARCO BERETTA, *Storia materiale della scienza. Dal libro ai laboratori*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 23.

ner e Henri Hugonnard-Roche) al progetto per l'edizione francese delle opere dell'astronomo polacco: è l'inizio di un lavoro vasto e complesso, che Segonds lascia incompiuto proprio a un passo dal completamento. Nel 1982, intanto, pubblica, con gli stessi studiosi, l'edizione critica della *Narratio prima* di Retico e, dieci anni più tardi, collabora all'edizione francese degli scritti minori di Copernico; altri due saggi importanti, scritti con Michel Lerner, escono nel 2003 e nel 2008.

Uno dei primi contributi di Segonds alla storia dell'astronomia rimane uno dei più importanti: la traduzione commentata del *Trattato sull'astrolabio* di Giovanni Filopono, volume uscito purtroppo in edizione a tiratura limitata e oggi difficilmente reperibile.¹ Seguono traduzioni di brani da Tycho Brahe, Giovanni Battista Riccioli e, soprattutto, Kepler. All'interesse per Copernico (nelle prime pagine della propria copia della traduzione del primo libro del *De revolutionibus*, curata da Koyré nel 1970, Segonds descrive sé stesso come Κοπερνικόφιλος) si affianca quasi subito l'amore per Kepler. Nel 1984 esce la traduzione commentata del *Mysterium cosmographicum*, l'opera che forse più di ogni altra documenta la mentalità del suo autore e la concezione (platonica) che egli aveva della geometria. E nel 2008, dopo lunghi anni di lavoro in collaborazione con Nicholas Jardine, pubblica quello che – insieme all'edizione del *De revolutionibus*, di prossima uscita – può a ragione essere considerato il capolavoro di Segonds storico dell'astronomia della prima età moderna: *La Guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du XVI^e siècle*, in due volumi. Preceduto da un ampio saggio a firma di più studiosi uscito in due parti nel «Journal for the History of Astronomy» (*Tycho v. Ursus: The Build-Up to a Trial*, 2005) e da vari articoli relativi a Kepler e a Brahe, *La Guerre des astronomes* costituisce la prima ricostruzione articolata della genesi del 'sistema ticonico' e, con esso, dell'intricato dibattito cosmologico che caratterizzò la fine del Cinquecento, aprendo di fatto la strada all'affermazione dell'ipotesi copernicana.

Da ultimo, pur nella brevità di questo ricordo, non si può dimenticare una terza componente dell'attività di Alain Segonds, che rende unica la sua figura nel panorama internazionale. Egli è stato anche un 'editore' nel senso più nobile del termine, come lo fu Aldo Manuzio nel Quattrocento. Nel laborioso disordine del suo ufficio di fronte alla Librairie Guillaume Budé, in Boulevard Raspail, Segonds si adoperava con energia stupefacente alla ricerca di collaboratori competenti e rigorosi cui affidare l'edizione critica dei testi, la revisione delle traduzioni, l'arricchimento dei commenti, la correzione delle bozze. Segonds ha dato tutto sé stesso per questo lavoro, impegnandosi con grande generosità e preferendo mettere da parte molti lavori personali, restati allo stato di manoscritto. La sua curiosità vivace, unita a una straordinaria umiltà intellettuale, lo portava a impegnarsi personalmente a favore di chi, magari «academico di nulla academia» (per riprendere l'espressione di Bruno, di cui Segonds ha promosso quella che a tutt'oggi ritengo sia l'edizione più autorevole delle opere italiane), chiedeva il suo aiuto. Da vero

¹ La lunga introduzione a questo testo, insieme a un'ampia scelta dei saggi di Segonds, verrà resa disponibile nella raccolta *Opera minora et inedita*, prevista in più volumi per Les Belles Lettres.

maestro, ha sempre avuto tempo per quanti si rivolgevano a lui, rimanendo poi elegantemente in disparte. Non ha però mai esitato a uscire allo scoperto e a spendersi in prima persona per aiutare giovani studiosi in difficoltà, così come a scagliarsi, spinto da un non comune rigore morale, contro la sciatteria intellettuale dei troppi accademici di professione, che disprezzava per aver tradito gli ideali dell'Umanesimo e del Rinascimento cui egli aveva dedicato l'intera vita.

★

BIBLIOGRAFIA¹

Edizioni, traduzioni e studi di storia dell'astronomia

- APHS, *Copernic et l'humanisme*, in *Actes du x^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Toulouse, 8-12 avril 1978*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, pp. 315-316.
- JEAN PHILOPON, *Traité de l'astrolabe* [testo dell'edizione di Heinrich Hase (Bonn, 1839), rivisto da APhS], introduzione e traduzione di APhS, Paris, Alain Brieux, 1981.
- GEORG JOACHIM RHETICUS, *Narratio Prima*, edizione critica, traduzione francese e commento di Henri Hugonnard-Roche e Jean-Pierre Verdet, con la collaborazione di Michel-Pierre Lerner e APhS, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, Ossolineum, Maison d'Édition de l'Académie Polonaise des Sciences, 1982.
- JEAN KÉPLER, *Le secret du monde*, introduzione, traduzione e note di APhS, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- APHS, recensione di JOHANNES KEPLER, *Mysterium Cosmographicum. The Secret of the Universe* (tr. ingl. di Alistair M. Duncan, introduzione e note di Eric J. Aiton, prefazione di I. Bernard Cohen, New York, Abaris Books, 1981), «Revue d'histoire des sciences», XXXVII, 1984, 3-4, pp. 354-355.
- APHS, *Proclus: astronomie et philosophie*, in *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, a cura di Jean Pépin, Henri Dominique Saffrey, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 319-334.
- APHS, recensione di NICHOLAS JARDINE, *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's A Defence of Tycho against Ursus with Essays on its Provenance and Significance* (Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, 1984), «Revue d'histoire des sciences», XLI, 1988, 3-4, pp. 403-404.
- NICOLAS COPERNIC, *Œuvres complètes*, vol. II: *Fac-similés des manuscrits des écrits mineurs*, edizione curata dal Centre d'études coperniciennes de l'Institut d'histoire des sciences, de l'éducation et de la technologie, Accademia Polacca delle Scienze, a cura di Paweł Czartoryski; traduzione francese dei testi introduttivi di Michel-Pierre Lerner e APhS, Paris, Éditions du CNRS, Varsavia, Cracovia, Éditions scientifiques polonaises, 1992.
- APHS, *Tycho Brahe et l'alchimie*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du Colloque International de Tours (4-7 décembre 1991)*, a cura di Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton, Paris, Vrin, 1993, pp. 365-378.
- OWEN GINGERICH, APhS, *Bibliographical Citations*, in MAX CASPAR, *Kepler*, traduzione

¹ Il nome dell'autore è di seguito indicato APhS. Per una bibliografia completa cfr. STEFANO GATTEI, *Alain-Philippe Segonds: Bibliographie, in Omnia in uno. Hommage à Alain-Philippe Segonds*, a cura di Nuccio Ordine, Paris, Les Belles Lettres, in corso di stampa.

- a cura di Clarisse Doris Hellman, con una nuova introduzione e riferimenti bibliografici a cura di Owen Gingerich, New York, Dover Publications, 1993, pp. 398-431.
- APHS, *A propos d'un emblème de Tycho Brahe dans les Mechanica*, in *Learning, Language and Invention. Essays Presented to Francis Maddison*, a cura di Willem D. Hackmann, Anthony J. Turner, Paris, Société Internationale de l'Astrolabe, Aldershot, Variorum, Ashgate, 1994, pp. 261-272.
- APHS, *Képler et l'infini*, in *Infini des philosophes, infini des astronomes*, a cura di Françoise Monnoyeur, prefazione di Evry Schatzman, postfazione di Jacques Merleau-Ponty, Paris, Éditions Belin, 1995, pp. 21-40.
- APHS, *Brahe, Tycho (1546-1601)*, in *Centuriæ Latinæ. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, a cura di Colette Nativel, Genève, Droz, 1997, pp. 175-182.
- APHS, *Képler, Johannes (1571-1630)*, ivi, pp. 457-472.
- NICHOLAS JARDINE, APhS, *Kepler as Reader and Translator of Aristotle*, in *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, a cura di Constance Blackwell, Sachiko Kusukawa, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney, Ashgate, 1999, pp. 206-233.
- NICHOLAS JARDINE, APhS, *A Challenge to the Reader: Ramus on Astrologia without Hypotheses*, in *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, a cura di Mordechai Feingold, Joseph S. Freedman, Wolfgang Rother, Basel, Schwabe & Co., 2001, pp. 248-266.
- APHS, *Tycho Brahe et la naissance de l'observation*, «L'Astronomie», cxv, 2001, 7, pp. 358-369.
- MICHEL-PIERRE LERNER, APhS, *Éditer et traduire Copernic*, «Bruniana & Campanelliana», ix, 2003, 2, pp. 379-408.
- NICHOLAS JARDINE, DIETER LAUNERT, APhS, ADAM MOSLEY, KARIN TYBJERG, *Tycho v. Ursus. The Build-Up to a Trial, Part 1*, «Journal for the History of Astronomy», xxxvi, 2005, 122, pp. 81-106.
- NICHOLAS JARDINE, KATHERINE HARLOE, DIETER LAUNERT, APhS, *Tycho v. Ursus. The Build-Up to a Trial, Part 2*, «Journal for the History of Astronomy», xxxvi, 2005, 123, pp. 125-165.
- APHS, *Rothmann, Christophe (c. 1555 - c. 1600)*, in *Centuriæ Latinæ II: Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières. À la mémoire de Marie-Madeleine de La Garanderie*, a cura di Colette Nativel, con la collaborazione di Catherine Magnien, Michel Magnien, Pierre Maréchaux, Isabelle Pantin, Genève, Droz, 2006, pp. 735-742.
- NICHOLAS JARDINE, APhS, *La Guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du xvi^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (vol. 1: *Introduction*; vol. II/1: *Le Contra Ursum de Jean Képler. Introduction et textes préparatoires*; vol. II/2: *Le Contra Ursum de Jean Képler. Édition critique, traduction et notes*).
- MICHEL-PIERRE LERNER, APhS, *Sur un 'avertissement' célèbre: l'Ad lectorem du De revolutionibus de Nicolas Copernic*, «Galilæana», v, 2008, pp. 113-148.
- APHS, *Astronomie terrestre / Astronomie céleste chez Tycho Brahe*, in *Nouveau ciel, nouvelle terre. La révolution copernicienne dans l'Allemagne de la Réforme (1530-1630)*, a cura di Miguel Ángel Granada, Édouard Mehl, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. 109-142.
- ISABELLE PANTIN, APhS, *La littérature scientifique à la Renaissance, in L'homme et la science. Actes du xvi^e Congrès international et quinquennal de l'Association Guillaume Budé organisé à l'Université Paul-Valéry, Montpellier III, du 1^{er} septembre au 4 septembre*

2008, a cura di Jacques Jouanna, Michel Fartzoff, Béatrice Bakhouché, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 113-124.

Di imminente pubblicazione sono poi (Paris, Les Belles Lettres): JAMES EVANS, *Histoire et pratique de l'astronomie ancienne*, nuova edizione rivista e aumentata, traduzione di APhS; i tre volumi con l'edizione critica, la traduzione francese e l'ampio commento di NICOLAS COPERNIC, *Des révolutions des orbés célestes* (vol. I: *Introduction*, di Michel-Pierre Lerner e APhS, con la collaborazione di Concetta Luna, Isabelle Pantin e Denis Savoie; vol. II: *Texte et traduction*, a cura di Michel-Pierre Lerner, APhS e Jean-Pierre Verdet, con la collaborazione di Concetta Luna; vol. III: *Notes*, a cura di Michel-Pierre Lerner, APhS e Jean-Pierre Verdet, con la collaborazione di Concetta Luna, Denis Savoie e Michel Toulmonde).

Alain Segonds ha inoltre diretto, tra le altre, la collana bilingue «Science et humanisme» (con Isabelle Pantin), iniziata nel 1984, e «L'Âne d'or», una raccolta di studi di storia della filosofia e di storia della scienza, avviata nel 1991. Numerosissime anche le revisioni di testi, tra cui mi limito a segnalare quelle dei volumi di Galileo, Kepler e Campanella per «Science et humanisme».

Molti anche i lavori lasciati incompiuti o comunque inediti. Alcuni di essi sono in corso di completamento grazie ad allievi e collaboratori. Tra questi, TYCHO BRAHE, *Astronomiae instauratae mechanica*, e il vol. III di *La Guerre des astronomes*, con le traduzioni dei due testi principali di Ursus, *De astronomicis hypothesibus* e *Fundamentum astronomicum*, oltre a testi di Christoph Rothmann e Helisaeus Röslin.

Segnalo, infine, la collana *Œuvres complètes* di Giordano Bruno, diretta da Yves Hersant e Nuccio Ordine e pubblicata da Les Belles Lettres. Voluta e promossa da Alain Segonds, essa comprende l'edizione critica (messa a punto da Giovanni Aquilecchia), la traduzione e il commento delle opere italiane del filosofo di Nola, Paris, 1993-1999, 7 volumi in 8 tomi. A questi si aggiungono il volume contenente i documenti del processo di Bruno (*Le Procès*, a cura di APhS, 2000, volume che riprende, con annotazioni e traduzione a fonte, l'edizione di Luigi Firpo), nonché *Per una bibliografia di Giordano Bruno (1800-1999)* di Maria Cristina Figorilli, con la revisione di APhS (2003). Su Bruno e l'edizione dei suoi testi ricordiamo inoltre *Le retour en Italie de Giordano Bruno 'philosophe'*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLVIII, 2001, 3, pp. 269-280, e *Il 'Meridiano' Giordano Bruno*, «Belfagor», LV, 2000, pp. 467-472.

CHRISTOPH BECKER, *Giordano Bruno – Die Spuren des Ketzers. Ein Beitrag zur Literatur-, Wissenschafts- und Gelehrten-geschichte um 1600*, Stuttgart, *ibidem*, Verlag, 2007, 3 voll., 1395 pp. (I: *Spurensuche*; II: *Bruno in Deutschland 1586-1591*; III: *Schüler und Gegner 1591-1633*).

CHRISTOPH BECKER ha dedicato a Bruno un ampio lavoro, in tre volumi e articolato in sei 'libri' (per i riferimenti, nella presente scheda si indicheranno i volumi). Il lavoro, decisamente esuberante e ricco di notizie anche se in parte farraginoso, vuol essere un contributo alla storia di letteratura, scienza ed erudizione intorno al 1600, come indica il sottotitolo. I tre volumi presentano una visione d'insieme del mondo accademico e letterario tra fine Cinquecento e inizio Seicento, di cui Bruno – la sua vita, le sue opere, la recezione sia riguardo al suo pensiero sia riguardo alla sua 'vita' come soggetto letterario – costituisce il filo conduttore. L'articolazione della pubblicazione si orienta quindi, per grandi linee, alla biografia di Bruno, integrando di volta in volta l'esposizione cronologica dettagliata con digressioni storiche non solo sui personaggi con cui il filosofo era venuto a contatto, ma anche sul contesto storico generale. Si trovano così degli *excursus* su Cervantes in Italia e su Bruno e Cervantes, sulle scienze naturali nella letteratura francese, sulle guerre di religione in Francia, su Paul Schede e la letteratura tedesca del Cinquecento, su Nicodemus Frischlin e Rodolfo II, ma anche sulla fisica atomica e quantistica o su Schopenhauer e la sapienza orientale in relazione a Bruno, per menzionare solo alcuni percorsi del lavoro di Becker. Intenzione di fondo dell'autore è quella di offrire un quadro della vita di Bruno quanto più dettagliato possibile (I, p. 217), cercando di avvalorare al tempo stesso due tesi principali: in primo luogo quella che, dal punto di vista stilistico, le opere bruniane sarebbero collocabili all'interno della corrente manieristica; in secondo luogo, che Bruno negli anni 1586-1588 – che corrispondono al suo soggiorno a Wittenberg – avrebbe portato avanti una campagna a favore del proprio 'iperco-pernicanesimo', che tuttavia non ebbe l'esito desiderato (cfr. I, pp. 216-217).

Il primo volume presenta, dopo una breve introduzione alla cosmologia di Bruno, un'ampia panoramica della recezione della sua opera dal Seicento al Novecento, con particolare attenzione alla letteratura tedesca, tema che viene integrato da una bibliografia in appendice su Bruno come soggetto letterario (III, pp. 1336-1340). La seconda parte del volume offre un'esposizione degli anni dal 1576 al 1585. Nella sua interpretazione storico-letteraria dei dialoghi italiani, l'autore giunge a una valutazione di essi quale «cosmo letterario del possibile» (I, p. 413). Il pensiero bruniano, in cui realtà e possibilità sarebbero equivalenti nella loro origine e nella loro proiezione nell'infinito (I, p. 418), si esprimerebbe appunto nella forma letteraria dei dialoghi, in cui l'esposizione dell'*omnia in omnibus* è da intendere nella sua valenza di manifesto manieristico (I, p. 413). Tale forma, quin-

di, non rinvierebbe a un qualche riposto significato ermetico, rappresentando al contrario l'equivalente del contenuto cosmologico dell'opera bruniana (I, p. 418). Il secondo volume si apre con una sezione dedicata soprattutto al soggiorno tedesco del filosofo dal 1586 al 1591, sezione che verte, tra l'altro, sul significato degli scritti magici. Nella seconda parte del volume, Becker propone un'analisi dei poemi francofortesi che si riallaccia all'argomentazione precedente a favore di un Bruno 'filosofo manierista'; l'autore ritorna inoltre sulla ipotesi di una parziale stesura cronologicamente parallela di *Cena de le Ceneri* e *De l'infinito*, da un lato, e *De immenso*, dall'altro (II, p. 903). Nel terzo volume si tematizza la ripercussione del pensiero bruniano riguardo alle vicende personali dei suoi allievi nonché, più in generale, riguardo alla *respublica literaria*, per arrivare fino a Kepler e a Galilei. Con quest'ultimo, secondo Becker, si afferma una variante scientifica dell'antropocentrismo tanto osteggiato da Bruno.

Se per un verso il criterio di completezza, quand'anche discutibile, che ispira il lavoro di Becker mostra l'evidente vantaggio di aver sotto mano una visione d'insieme dei fatti in un'unica pubblicazione, per l'altro esso compromette – tra una digressione e l'altra – la linearità dell'impostazione e, con essa, la reperibilità delle informazioni, rendendo alquanto difficoltosa la consultazione del testo, già poco agevole per la mancanza di indici dei nomi e dei soggetti. Dal punto di vista stilistico, il testo, che procede con esuberanza e si distacca volutamente dalla prosa critica (cfr. *Vorwort*, p. III n.n.), risente però, a livello dei contenuti, dell'impostazione poco professionale e della mancanza di distacco rispetto all'oggetto dell'indagine. A parte l'uso di abbreviazioni non usuali o scorrette delle opere bruniane (*Mondi*; *Eroici*; *Opere latine*, e va precisato non con riferimento alla traduzione italiana di Carlo Monti), di grafie erronee (Michael *Forgarcz*) o di nomi sbagliati (Pierre-David Huet) e la sistematica quanto fastidiosa mancanza di accenti e segni diacritici (Gian Maria Volonte, Francois Rabelais, Jean-Antoine de Baïf), il testo abbonda di valutazioni di carattere personale, spesso non adeguatamente argomentate né suffragate dai fatti. In tal modo, un lavoro per certi aspetti documentato rischia di diventare un commento sentenzioso. Solo per fare qualche esempio: il *Candelaio* sarebbe «molto poco filosofico» (I, p. 74); la misoginia di Bruno nell'*Argomento dei Furori* si rivelerebbe quale «prodotto di un machismo quasi nevrotico» (II, p. 529); Hieronymus Besler sarebbe stato un «borghesuccio (*Spießfer*) in fieri» dal «carattere più o meno filisteo» (III, pp. 1088-1089); Campanella, con la sua concezione di una monarchia universale guidata dal papa, avrebbe «aumentato il proprio punteggio a Roma» (III, p. 1283). Per la quantità notevole di notizie e aneddoti riportati e malgrado taluni limiti, il lavoro di Becker può essere utile non solo – e forse non tanto – agli studiosi di Bruno, proprio perché spazia attraverso un'ampia letteratura, portando all'attenzione del lettore testi anche minori e soffermandosi su personaggi meno noti. Becker apporta anche qua e là correzioni a qualche svista della critica (cfr., per es., II, pp. 699 sgg., dove si puntualizza che l'avversario di Bruno a Helmstedt non era Heinrich Boethius, ma Johann Mebesius, come era già stato rilevato da Friedrich Koldewey nel 1897). È quindi al di là di una interpretazione generale – obiettivo del resto alquanto arduo, considerando l'arco temporale e tematico della letteratura critica presa in

esame – che il lavoro, sempre però con un attento confronto delle fonti, può avere un qualche utilizzo enciclopedico.

DAGMAR VON WILLE
von.wille@libero.it

Per Adriano Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, 3 voll.: I. *La fede degli Italiani*, a cura di Guido Dall'Olio, Adelisa Malena e Pierroberto Scaramella, 432 pp.; II. *L'Europa divisa e i nuovi mondi*, a cura di Massimo Donattini, Giuseppe Marcocci, Stefania Pastore, 416 pp.; III. *Riti di passaggio, storie di giustizia*, a cura di Vincenzo Lavenia, Giovanna Paolin, 374 pp.

SAREBBE del tutto superfluo tratteggiare qui il profilo di uno storico come Adriano Prosperi. Di certo sarebbe un errore accostarsi ai tre volumi che allievi, amici e colleghi gli hanno offerto considerandoli una raccolta estemporanea di pezzi slegati o messi insieme per accumulazione. Appare ben presto chiaro che questi volumi costituiscono non solo un omaggio, ma anche lo specchio dell'itinerario biografico e intellettuale di uno storico che come pochi altri ha saputo, con rispetto e attenzione ma al tempo stesso con libertà di giudizio e nessun riguardo alle ortodossie storiografiche, affrontare tematiche e fonti diverse, ascoltando il passato per comprenderlo senza mai rinunciare a mostrare le linee profonde che lo collegano al presente.

I saggi qui raccolti in qualche modo parlano di Prosperi ma soprattutto si mettono in dialogo con la sua produzione e il suo insegnamento, mostrandone la vivacità e l'ampiezza delle prospettive che, pur ruotando perlopiù attorno a questioni molto genericamente definibili come 'storia religiosa', spaziano sul piano degli oggetti, della cronologia e degli stessi spazi coinvolti. Il risultato, come si vedrà, è un insieme di percorsi che partono da approcci e metodologie differenti ma che si intrecciano costituendo un'opera organica.

Già solo i nomi degli otto curatori, studiosi e studiose che si sono formati con Prosperi o che con Prosperi hanno consuetudini di ricerca e/o amicizia, basterebbero a suggerire l'ampiezza degli interessi e dei campi di studio coinvolti. Un'ampiezza confermata dai 92 contributi di altrettanti autori, distribuiti in più di 1200 pagine. Gli studiosi invitati a partecipare alla *Festschrift* sono stati allievi in senso stretto, amici e colleghi che in modi diversi hanno avuto modo di collaborare con lui o sono stati particolarmente influenzati dai suoi lavori. Il primo risultato così appare anche solo scorrendo l'indice: nei tre volumi si alternano nomi che rappresentano in buona misura quanto di meglio diverse generazioni hanno saputo offrire alla storiografia italiana e internazionale.

Il tutto si sarebbe potuto tradurre in un disordinato magazzino di saggi slegati che, pur essendo magari ottimi, sarebbero stati destinati a lasciare un segno di breve durata. Ma a differenza di altre raccolte di 'scritti in onore', dietro a questa è evidente l'esistenza di un progetto ben definito che le conferisce compattezza e la rende un'opera compiuta. Da questo punto di vista il lavoro progettuale dei curatori si avverte nella distribuzione dei saggi e nella capacità di costruire, par-

tendo da materiali diversi, una struttura compatta nonostante la vastità delle tematiche in gioco. In altri termini, a colpire qui non è tanto e solo l'enorme lavoro di rapporti con gli autori, di revisione dei testi, di normalizzazione editoriale che in questi casi i curatori sono tenuti ad affrontare, bensì l'elaborazione di un disegno che fa in modo che i volumi rendano omaggio a un grande studioso in primo luogo attraverso la loro qualità complessiva.

Il primo volume, *La fede degli Italiani*, muove da quello che è stato negli anni forse il filo rosso più evidente delle ricerche di Prosperi, vale a dire l'affermazione dell'egemonia cattolica sull'Italia e le resistenze messe in atto contro questo processo da singoli e gruppi. I saggi di questo primo volume, pertanto, si caratterizzano per l'attenzione nei confronti di queste dinamiche studiate attraverso la dissidenza religiosa e le risposte messe in atto per contenerla ed eliminarla. L'attività degli 'eretici', quindi, in primo luogo, un'attività che ha determinato discussioni e problemi di interpretazione (Grado Merlo), è colta nel volume attraverso inaspettati itinerari biografici (vedi ad esempio i saggi di Villani e Seidel Menchi), idee spesso di difficile inserimento all'interno di una precisa griglia teologica (Caramagno, Reinhardt, Bacchelli, Frajese) o ancora la risonanza di condanne che divennero esse stesse costitutive della rappresentazione dell'eretico (Cavazza). D'altro canto i temi delle condanne e del complesso sistema repressivo istituito dalla Chiesa di Roma con il tribunale del Sant'Uffizio, i difficili e tutt'altro che lineari rapporti fra questa Congregazione e le istituzioni censorie 'sorelle', hanno sempre costituito un'ottica che caratterizza la ricerca di Prosperi. Per questo appare opportuna la scelta dei curatori di raccogliere i saggi di Tedeschi, Firpo, Cavarzere, del Col e Ravagli in una sezione apposita intitolata *Inquisitori*, che ben definisce la necessità di considerare i rapporti fra persecutori e perseguitati come un sistema dinamico e instabile. Sotto questo aspetto, l'intricata struttura dei rapporti istituzionali fra i soggetti deputati alla repressione – più volte sottolineata da Prosperi e sistematizzata almeno dal 1996 in *Tribunali della coscienza* – ha trovato sviluppi importanti soprattutto in relazione al tema della censura libraria, della circolazione dei testi scritti e della loro lettura, rielaborazione e trasmissione. Ecco quindi una sezione intitolata *Stampa, lettura e censura* in cui vengono offerte importanti riflessioni di sintesi e di metodo (Fragnito, Caravale) e sono proposti casi di studio che mostrano quanto diversificato, complesso e atomizzato fosse il mondo dei rapporti fra censura e produzione libraria: autori, traduttori ed editori emergono dai contributi di De Boer, Asso, Adorni Braccesi, Turrini e Vismara, che sottolineano la dimensione plurale delle censure, i rapporti spesso opachi fra censori e mondo del libro, le vie di fuga e gli impedimenti più subdoli come le autocensure. E, come nel saggio di Bottoni, la scrittura emerge tanto come atto imposto quanto come atto proibito, quanto ancora come 'atto spirituale' che consente a chi scrive di trasferire materialmente la propria anima attraverso un atto corporeo.

Perché la partita si giocava tanto sul controllo dei corpi quanto su quello delle anime. Entrambi andavano disciplinati e guidati, puniti negli errori e istruiti a non commetterne: *Una geografia dello spirito: immagini, missioni, luoghi* si intitola la terza sezione del primo volume in cui questo incessante – anche se spesso confuso – lavoro di consolidamento e persuasione viene messo sotto esame. I saggi

indagano e affrontano qui le questioni legate alla forza persuasiva e al linguaggio delle immagini (Ferretti, Bertolotti, Niccoli, Biondi), all'attività missionaria e ai suoi codici (Majorana, Pastore), propongono nuove letture del Concilio tridentino (Ditchfield), della regolamentazione dei matrimoni misti (Scaramella), della direzione spirituale (Zarri), facendo venire alla luce un mondo costantemente in bilico fra volontà di controllo e irriducibili modi di espressione dei singoli, un mondo di «identità sovrapposte» e spesso «in bilico», oscillanti fra appartenenze diverse e in fondo uniche (Malena).

Il tema delle identità e delle diversità ritorna e lega i saggi del secondo volume, *L'Europa divisa e in nuovi mondi*, che si snoda attorno a interessi che sono stati e continuano a essere propri della riflessione storiografica di Prosperi (si pensi solo ad *America e Apocalisse*).

La prima parte, *La complessità del mondo: sguardi europei*, introduce il lettore al fondamentale problema della comparazione (Ginzburg), dei modi in cui gli Europei furono costretti a pensare a loro stessi nel momento in cui dovettero misurarsi con ciò che stava fuori dalla consolidata esperienza della tradizione, oscillando fra universalismo (Cazzaniga) e relativismo (Pirillo), fra entusiasmi e inquietudini (Forti, Donattini, Grendi Milanese, Casali). Non si trattava solo di «osservare il nemico», così come avveniva nel caso del mondo turco (Gardi), né di cercare di controllare la diversità rinchiudendola nei sempre più diffusi «gabinetti» (Olmi). Era il concetto stesso di verità – e quello a suo modo parallelo di supremazia della fede cristiana – a essere in pericolo (Marcocci) e, più in generale, la stessa concezione dell'uomo, dando vita a 'etnografie' che chiamavano in causa diversità interne alla stessa Europa: le «Indie di qua» o le comunità ebraiche, ad esempio (Amelang). *Le Frontiere della fede* – questo il titolo della seconda sezione del volume – finivano con l'essere molto più fluide di quanto si potrebbe immaginare. Ripensare al modo in cui queste frontiere siano state immaginate, attraversate, spostate e sconfitte significa in buona misura fare i conti con quel che è stato il colonialismo occidentale (Reinhard) e i suoi legami con i tentativi – diversamente modulati – di imposizione della fede. Ecco quindi l'attenzione nei confronti dell'attività dei Gesuiti, dei loro percorsi individuali e del loro ruolo come creatori di un «immaginario» (Po-Chia Hsia, Romano, Rolle, Russel, Pizzorusso), ma anche la considerazione del loro ruolo politico e delle polemiche che accompagnarono la loro soppressione (Pavone, Imbruglia). Le missioni – e non solo quelle dei Gesuiti – rappresentarono pertanto uno degli elementi chiave di conoscenza di un altrove le cui caratteristiche venivano recepite e trasmesse non certo in modo neutro: in gioco c'era pur sempre la necessità della conversione e pertanto di fare ricorso a strategie e linguaggi adeguati (Fiume). L'intreccio dei mezzi di informazione (missionari, appunto, ma anche viaggiatori e mercanti) aggrovigliava quindi la matassa delle rappresentazioni culturali (Arcangeli) in un contesto europeo già attraversato da spinte missionarie e da proposte di fede diverse e in conflitto (Solfaroli Camillocci), e in cui tensioni e stimoli culturali ai limiti dell'eterodossia si insinuavano ovunque (Giordano).

La questione non si esauriva ovviamente nei termini di una contrapposizione fra ortodossie ed eterodossie. La sezione *Politica, religione e confronti fra culture* si

apre con un saggio di Pagden e Subrahmanyam che mostra le potenzialità dei rinnovati approcci della 'connected history' e si chiude con il contributo di Stefania Pastore che dà conto del difficile rapporto nella Spagna fra Otto e Novecento fra le eredità storiche e la percezione e l'elaborazione del proprio multiforme passato. Entrambi i saggi portano in primo piano il tema dei contatti culturali nella loro accezione più ampia, che altri autori analizzano poi all'interno di contesti definiti, ma con un'ottica di relazione: sia che si tratti della Spagna (Garcia Carcel, Alabrús Iglesias), degli stati italiani (Ricci), della Francia (Tallon) o dell'Inghilterra (Tutino), sono le dimensioni della diplomazia, dello spionaggio, del mondo dell'informazione (Catalano) a sottolineare ancora una volta come la storia dell'Età moderna, anche se vista dall'Europa, sia una storia di uomini e donne che attraversano confini e non solo una storia di frontiere da difendere. Fra « conflittualità e convivenza » si muovono ad esempio gli studenti in contesti culturali e religiosi diversi (Penuti, Brizzi), ma questo non impedisce la circolazione, seppur difficile, delle persone e delle culture, affrontando ovviamente il nodo di come le comunità si organizzino attorno a strumenti di comunicazione per trovare e manifestare compattezza (Mazzone).

Nel terzo volume, *Riti di passaggio, storie di giustizia*, le tematiche si addensano attorno a un altro dei poli della produzione storiografica di Prosperi, vale a dire ai riti religiosi e alla ritualità giudiziaria, alle loro sovrapposizioni, al loro complicato rapporto nella definizione stessa del concetto di 'persona' (Battini). Nella sezione *La nascita e il battesimo* è proprio la questione del rapporto fra corpi e anime a essere analizzata da punti di vista diversi: da quello del confronto fra medicina e religione (Marchetti, Betta, Ceschi, Pancino) a quello teologico (Paiva) fino alla rappresentazione pubblica (Melloni). Una prospettiva che si raccorda con quella dei saggi raccolti significativamente sotto il titolo *Storie di sacramenti*. Vi si indagano il ruolo dei sacramenti di fronte alle sfide aperte dalla loro applicazione nei territori di missione (Fattori), le controverse evoluzioni della penitenza (Prodi, Bossy) e della cresima (Paolin). In un mondo condizionato dalle sfumature fra il concetto di peccato e quello di reato, il tema delle relazioni fra *Religione e pratiche di giustizia* – questo il titolo della terza parte – è, come ha insegnato lo stesso Prosperi, al tempo stesso centrale e sfuggente. Gli scritti compongono qui una sorta di quadro complesso e mosso: si va dai processi di canonizzazione (Gotor) ai conflitti fra giurisdizioni diverse (Moreno Martinez e Pena Diaz), dalle ricadute di vicende giudiziarie sulle scelte matrimoniali (Lombardi) all'analisi del concreto funzionamento delle procedure difensive (Casanova), per approdare poi alla presentazione di casi singoli che illuminano gli ambiti di azione di chi amministrava la giustizia (Angelozzi), gli spazi e le possibilità di reazione delle vittime, le ambiguità di un sistema in cui giustizia laica ed ecclesiastica tendono a confliggere o a compensarsi (Brambilla), la ricerca di forme giuridico-religiose che oltrepassino la giustizia degli uomini in favore di quella di Dio (Dall'Olio). Temi, questi ultimi soprattutto, in profonda relazione con l'affermazione dell'idea della sovranità pontificia (Lavenia) e che danno vita a pratiche di sacralizzazione e desacralizzazione del corpo del papa, soggetto ad azioni violente che sconfinano nell'ambito della magia (Visceglia). Magia che, nel più ampio contesto dei tentativi di control-

lo del sovrannaturale, costituisce non solo un terreno di confronto e di incontro fra culture come quella cristiana e quella ebraica ma anche un metro per stabilire le competenze e le possibilità di intervento dell'Inquisizione nei confronti degli ebrei (Caffiero), la cui presenza nel corpo della cristianità era fonte di inquietudini ma radicata ed economicamente rilevante (Luzzati).

I saggi de *La morte: riti e conforto* si pongono a ideale conclusione di un volume – in realtà chiuso da un'appendice a firma di Gianna Pomata, autrice di un prezioso confronto fra le vite delle due storiche Hélène Metzger e Frances Yates – in cui la giustizia e le sue interpretazioni hanno costituito il filo conduttore. La morte come pena, colta nei testamenti dei condannati al patibolo nella Roma cinquecentesca (Fosi) o nel conforto prestato a questi ultimi nell'imminenza dell'esecuzione dai «confortatori» livornesi, o ancora gli episodi di «fratellanza spirituale» stretta fra condannati e di nuovo i confortatori (Terpstra) costituiscono squarci eloquenti non solo sugli ultimi momenti di vita di individui oscuri, ma consentono di avvicinare la percezione del momento della morte nel suo complesso. Storie di corpi e di cadaveri reali, concreti, che a lungo continuarono a entrare nell'esperienza comune, divenendo talvolta letteratura (Pezzini).

L'ampiezza e la complessità nella costruzione dell'opera appaiono chiaramente anche da una carrellata così rapsodica. Un'introduzione sarebbe stata in questo senso molto opportuna, ed è un peccato che non sia stata inserita, probabilmente per ragioni di carattere editoriale. Un'introduzione avrebbe consentito di sottolineare meglio la completezza del lavoro e di marcarne la distanza dalla natura spesso polverosa, occasionale e ornamentale delle *Festschriften*, il cui valore scientifico finisce talvolta con l'essere effimero. Ma i lettori avranno comunque modo di constatare che non si tratta di questo caso: né, come ho detto, per l'importanza dell'opera in sé, né per quella dello studioso cui è dedicata e che attraverso la propria ricerca, il proprio insegnamento e il modo in cui ha esercitato sempre il mestiere di storico è riuscito a ispirarla.

FEDERICO BARBIERATO
federico.barbierato@univr.it

JEAN-LOUIS FOURNEL, *La cité du soleil et les territoires des hommes. Le savoir du monde chez Campanella*, Paris, Albin Michel, 2012 («L'évolution de l'humanité»), 364 pp.

Questa monografia si propone di ricollocare nel suo tempo uno scrittore apparentemente isolato dal mondo e tuttavia impegnato a cambiarlo con tenacia appassionata. Proprio per evitare ogni forma di pietismo o di empatia, le vicissitudini umane di Campanella vi sono appena accennate per dare rilievo all'analisi paziente di un progetto politico. La struttura della monografia è chiara e ordinata. Dopo un'ampia introduzione dedicata all'esame dei problemi generali, Fournel considera attentamente quanto Campanella ha scritto sui vari territori (s'intende: i territori con tutta la storia che vi si addensa): le terre sconosciute; Napoli; la quarta parte del mondo; i Paesi Bassi; l'Italia; la Francia; il ma-

re. Si tratta di fatto di un percorso circolare perché ogni analisi conduce in modo diverso e con testi diversi alla stessa conclusione: il fallimento del disegno storico spagnolo e la conseguente *translatio imperii* dalla Spagna alla Francia. Si va dunque gradualmente attraverso moltissimi scritti dalla giovanile *Monarchia di Spagna* a quel cantiere a cui Germana Ernst (in mancanza di meglio) ha dato il nome di *Monarchia di Francia* e agli scritti successivi fino all'estrema illusione dell'egloga per la nascita del Delfino.

Argomento del libro è dunque il pensiero politico di Campanella, operazione che potrebbe sembrare arbitraria perché il domenicano pretende di parlare di religione senza parlare di politica. La difficoltà è solo apparente perché la politica – come osserva Fournel (p. 17) – per Campanella «est naturellement une des composantes de la religion qui existe en même temps dans la foi et dans le lien social» (p. 17). Il suo infatti è un progetto religioso, sì, ma anche schiettamente politico: unificare il mondo con il cattolicesimo, istituendo una monarchia al cui vertice sta il papa assistito da una sorta di senato in cui s'incontrano i governanti degli stati europei che in quella sede risolvono pacificamente i problemi che a mano a mano sorgono. Campanella stesso del resto non disdegna di spiegare la sua profezia «non da fisico né da teologo parlando, ma da politico», come si legge nel *Proemio* della *Monarchia di Spagna*.¹

Le complesse analisi di opere – di per sé sempre problematiche – meglio si comprendono in questo libro perché sono considerate alla luce delle molte battaglie 'cartacee' di quegli anni e dell'interpretazione che di quei dibattiti ha dato la critica d'oggi. La questione dell'utopia, per esempio, percorre tutto il libro e viene dipanata solo alla fine. Fournel non vuole che l'interpretazione di Campanella si appiattisca sulla sua opera più nota e più letta, *La città del sole*, comunemente considerata un'opera utopica. Se ci si fonda sul 'dialogo poetico' e lo si ritiene un'opera utopica, si finisce per credere che il domenicano fosse un frate propenso alla fuga dalla realtà, tanto più che di lui sono ben note la passione per l'astrologia divinatoria e la tendenza a un profetismo messianico. Fournel contrasta decisamente queste opinioni e a mio parere riesce a mostrare sia la razionalità con la quale Campanella giudica gli avvenimenti sia la concretezza delle sue proposte, al di là della premessa profetica di un ritorno all'età dell'oro, che comunque presuppone certi comportamenti degli uomini e s'imporrebbe come sviluppo dell'esistente e non per sua cancellazione.

Nel progetto di Campanella qualcosa di nuovo nasce da una vecchia prospettiva in nome di un pensiero olistico della Creazione che lascia uno spazio di rilievo alla storia che sorge dalla libertà umana e rende possibile una distinzione tra tempo di Dio e tempo degli uomini. Fondamento del dispositivo ermeneutico è quindi un elemento di massima concretezza: i «territori», che sono le superfici in cui s'iscrivono sia la libertà umana, sia il volere divino.

Questo progetto politico è solo apparentemente diversissimo dal 'dialogo poetico' della *Città del sole*. La poesia – secondo Campanella – è infatti creazione po-

¹ TOMMASO CAMPANELLA, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, textes originaux introduits, édités et annotés par Germana Ernst, PUF, 1997, p. 2.

etica che mira alla verità. Al dialogo, del resto, Campanella restò fedele fino alla morte: lo difese nella *quaestio quarta De optima republica* pubblicata nel 1637, e inserì nell'egloga al Delfino, scritta nel 1639 a pochi mesi dalla morte, l'elogio «d'une *Heliaca* à venir que le futur roi de France à peine né est appelé à instaurer prochainement au cœur de l'Europe» (p. 37). Costante in Fournel è la preoccupazione di chiarire e delimitare il vario valore che avevano i termini – da *impero* a *utopia* – su cui si discuteva. Qui, per esempio, traccia una storia della recezione di quelle che chiamiamo *opere utopiche* da cui risulta che la nozione oggi dominante è sorta dopo il Seicento. Prima erano considerate progetti politici che avrebbero potuto riformare il comportamento degli uomini. Fournel non intende negare l'importanza di quel piccolo capolavoro; vuole invece *désutopiser* parzialmente la scrittura di Campanella, il quale con spirito indomito analizza il mondo in cui vive e i cambiamenti avvenuti dopo le scoperte geografiche, la riforma luterana e l'imporsi di un nuovo pensiero politico. Testimone di una sorta di prima globalizzazione, cerca di trovare per il futuro un nuovo equilibrio dei territori; infatti non può ammettere che il mondo sia diviso: «l'Église – et la religion catholique – sont d'ailleurs dans ses textes les premiers moteurs de l'unité et non ceux de la division. Quitte à admettre que la division d'un espace – la péninsule italienne – soit le prix à payer pour l'unité de l'autre – la Chrétienté». Sembra quasi – osserva Fournel – che Campanella si proponesse «(en retournant comme un gant la critique de l'Église catholique et de la religion chrétienne développée [da Machiavelli] dans *Discours* I, 12) de considérer que l'Église a empêché l'unité de l'Italie pour mieux donner les moyens de penser l'unité de l'oekoumène» (p. 40). Nella missione politica vengono superate le insufficienze della filosofia libresca, le incertezze dell'astrologia divinatoria, le aporie dell'utopia poetica e le astrazioni della teologia dogmatica, perché i territori sono una sorta di sismografo che rende conto della natura «à la fois profondément politique et profondément historique (et donc à ce titre, aux yeux de son auteur, religieuse) de la réflexion d'un individu mais aussi du destin de tous les hommes» (p. 20).

La domanda che Campanella si pone sostanzialmente è questa: gli Spagnoli sono davvero capaci d'ispanizzare il mondo così come lo avevano romanizzato gli antichi Romani? Le scoperte di nuove terre sono segni del favore divino accordato agli spagnoli e dell'avvento dell'Impero che unificherà il mondo; ma questi non hanno ancora dato una vera prova di esserne capaci. La *Monarchia di Spagna* ha per scopo proprio la verifica di questa capacità nei vari territori dell'impero e, poiché la risposta non è sempre soddisfacente, Campanella insegna analiticamente agli Spagnoli come mantenersi fedeli alla loro missione. Fournel mostra che il frate si fonda su ben concrete ragioni politiche e su importanti fatti storici che non potevano non far riflettere sul comportamento spagnolo e quindi indurre a poco a poco a un mutamento di prospettive e di atteggiamento politico. Non si vuole negare il profetismo cristiano, ma solamente osservare che – al di là delle investiture divine, delle congiunzioni astrali e di altri fenomeni simili – risolutori sono per lui gli eventi. Il volere di Dio infatti non si attua senza la collaborazione degli uomini.

Almeno un cenno merita il più celebre fra i capitoli della *Monarchia di Spagna*, cioè il xxvii *Della Fiandra seu Germania bassa*, che fra l'altro venne pubblicato

all'insaputa di Campanella ed ebbe una grande fortuna di edizioni fra il 1617 e il 1632. La questione delle Fiandre – nota Fournel – percorre tutta l'opera giacché permette di collegare «les cas de l'Angleterre et des Flandres, la dénonciation des modalités de la domination espagnole (sévérité, rigueur, corruption des soldats, cruauté), la difficile compatibilité des tempéraments septentrionaux et méridionaux, la force spécifique donnée au gouvernement rebelle par sa nature fédérale, la place de la liberté des citoyens dans le nouvel État» (p. 173). In tale prospettiva, lo spazio riservato al problema religioso è scarso, anche se è qui che vengono denunciati i gravi errori che, secondo Campanella, Carlo V compì non estirpando l'eresia per tener sempre il papa sotto pressione. La Spagna potrebbe vincere contro i ribelli olandesi solamente se cambiasse «radicalement de tactique et de stratégie en tenant compte de la nature et des responsabilités universelles d'un empire où cohabitent des populations différentes» (pp. 176-177). S'intrecciano in questo modo senza soluzione di continuità una visione apocalittica della storia, un proposito messianico, rimedi machiavellici proposti ai sovrani spagnoli per ridurre la ribellione, aspirazioni missionarie, ammirazione per l'efficacia politico-militare degli insorti e un'analisi della congiuntura storica nella quale occorre riconoscere la volontà di Dio.

Chiara e convincente è l'analisi dei numerosi scritti in cui a poco a poco, e poi in maniera sempre più decisa, Campanella comprende che gli Spagnoli non si sono mostrati degni della missione loro affidata. Per lo più questo avviene per gradi e in modo diverso da territorio a territorio. Il risultato però è lo stesso: il compito provvidenziale passa alla Francia. Gran parte degli scritti in cui si sostiene la necessità non solo di questa sostituzione ma di combattere la Spagna si leggono nella *Monarchia di Francia*, che è però molto diversa dalla *Monarchia di Spagna*. Sono testi del 1635, privi di organici rapporti, che in realtà indicano una *Monarchia* solo auspicata, in cui gli Spagnoli diventano il bersaglio di critiche sempre più dure, sistematiche, definitive: usurpatori dei beni altrui, indifferenti alla difesa del bene comune e dell'unità del mondo abitato, attenti solo alla conservazione di un bene proprio in nome di una logica dinastica e familiare. La condanna del comportamento verso gli indigeni americani ora è radicale e mostra che gli Spagnoli potrebbero fare in Italia quello che hanno già fatto nelle Americhe, rubando, spogliando e massacrando. Quest'analogia, non priva di una polemica violenta e senza sfumature, appare per la prima volta nel 1630 nei testi di Campanella, che fa un parallelo esplicito «entre les horreurs de la conquête et celles de la guerre de Trente ans, entre les mises à sac de villes aztèque et incas et celle de Mantoue de 1630» (p. 150).

Campanella ragiona su fatti storici precisi. Gli Olandesi si sono impadroniti del tesoro delle Indie e hanno occupato diverse città importanti della costa brasiliana; così rendono difficile agli Spagnoli la navigazione e l'acquisto di nuove terre e ne diminuiscono l'impero e la reputazione. Inoltre gli Olandesi si sono alleati agli Svedesi di Gustavo Adolfo, alla Francia di Richelieu e all'Inghilterra. Campanella non ha alcuna difficoltà a giustificare le alleanze di Richelieu con gli eretici per lottare contro gli Spagnoli: ritiene che non intenda favorire l'eresia ma opporsi alla tirannia asburgico-spagnola che usa il cristianesimo come strumento di potere.

Insomma – come scrive Fournel – una «decisione utile» del cardinale diventa «un signe du destin: de façon historiquement paradoxale, mais tout à fait orthodoxe, les hérétiques hollandais et suédois deviennent les instruments de la Providence» (p. 183). Campanella, da vero esperto della storia contemporanea, illustra le ragioni e i sintomi del declino della Spagna e l'ascesa irresistibile della Francia.

Secondo Fournel, Campanella percepisce chiaramente i limiti del proprio progetto. La monarchia di Francia «n'est pas à proprement parler un 'empire' (le caractère apocryphe du titre de *Monarchie de France* prend ici tout son sens), une 'monarchie d'Italie' est impossible et une 'monarchie du Messie' souhaitable et inéluctable, mais pas encore d'actualité au moment où il écrit» (p. 221). Anche una semplice lettura rapida dei testi sulle due monarchie mostra una differenza fondamentale: «si, dans la *Monarchie d'Espagne*, l'analyse du royaume espagnol a une autonomie car elle est tout entière portée par l'aspiration de Campanella à une monarchie catholique universelle liée à la papauté romaine, les textes relevant de la *Monarchie de France* sont d'abord (chronologiquement et conceptuellement) pensés comme les composantes d'une machine de guerre théorique et historique contre l'hégémonie espagnole» (p. 228). Anche per questo motivo nessun capitolo del libro di Fournel viene dedicato alla Spagna: il caso spagnolo è presente dappertutto, in quanto si delinea come il nodo da sciogliere. Alla fine, la Spagna avrà come missione privilegiata soltanto l'evangelizzazione delle Americhe. Le viene invece negata ogni legittimità per qualsiasi acquisto in Europa al di là delle sue frontiere, in particolare in Belgio e in Italia. Il re di Francia «quant à lui, libère mais ne conquiert pas: il peut exercer son influence, voire son hégémonie, sur les autres peuples mais ne domine pas directement leurs territoire et, bien entendu, doit rester soumis au pape» (pp. 186-187).

Nell'ampio *Envoi* viene espresso il significato o uno dei significati principali della ricerca presentata in questa monografia, grazie al confronto tra il pensiero campanelliano e l'idea secondo la quale i trattati di Westfalia del 1648 segnarono una svolta nella storia europea trasformando i singoli stati in soggetti di diritto internazionale autonomi e fondando i loro rapporti sull'equilibrio delle forze. Campanella invece sostiene un'altra via, «et c'est ce qui fait l'intérêt de sa pensée politique, quels qu'aient pu être sa solitude et le degré d'actualisation de ses propositions». Secondo lui, infatti, «la Création illustre et requiert l'unité [...]; faute de quoi le retour de l'Âge d'or annoncé serait remis en cause» (p. 315). Anche se detesta Machiavelli e i riformati, capisce che il pensiero del primo e l'azione degli altri hanno contribuito a un nuovo modo di concepire i rapporti fra i popoli e le nazioni. Campanella «ne se veut un antiMachiavel que dans la mesure où le Florentin est, à ses yeux, incapable de penser l'unité et la totalité du Monde. Il est en revanche patent que ce n'est ni l'excès de réalisme ni les libertés prises avec l'ethos chrétien qui sont rédhibitoires pour le dominicain» (p. 316). Campanella è quindi «un philosophe de la politique qui est porteur d'une pensée de la reconstruction d'une unité de l'Europe et du monde, se fondant sur ce que les Européens ont appris de Colomb mais aussi de Machiavel et Luther» (pp. 317-318). Il suo progetto è perdente, ma non è per questo privo di interesse politico o epistemologico. Il suo è un pensiero politico «obstiné, cohérent et plus réaliste qu'on a souvent voulu le

croire, et ce, quelle que soit l'assurance confondante avec laquelle elle proclame la venue prochaine d'un 'Âge d'or'. Ciò che conta è l'elogio «de l'indéfectible liberté humaine et de son épiphanie dans la connaissance de la Création» (p. 318). In questa prospettiva «si la *World History* campanelliana reste, dans un apparent paradoxe, eurocentrée, ce n'est pas à la façon dont la pensée coloniale se posera dans les siècles suivants. Pré-westphalienne, cette pensée est également en quelque sorte pré-coloniale» (p. 325). Il pensiero olistico è qui una sorta di imperativo categorico: «mieux dire le monde de cette façon-là, c'est contribuer à le sauver et à le réformer» (p. 322). Solo in un secondo momento, risulta *anche* una scelta di un buon metodo storiografico o il fondamento di uno specifico anti-machiavellismo. Campanella ripensa tra l'altro la nozione di «comune» e di comunità alla luce della convinzione che è in corso un processo di unificazione del mondo, che potrebbe sfociare e articolarsi in molteplici forme politiche e imperiali, connesse ma diverse. La critica storica ha forse sofferto – è la tesi del saggio finale – di una specie di costrizione «vestfaliana» nella ricostruzione della storia politica del Cinque e del primo Seicento: pur sconfitta, la linea di Campanella ha avuto una sua importanza storica in quanto ha riunito dati sparsi e logiche contraddittorie (quelle divine e quelle umane) e anche le novità machiavelliane, luterane e colombine. Campanella ha messo in cantiere – Fournel lo scrive a proposito della navigazione ma può valere anche per l'insieme – «au nom d'une prophétie messianique, une improbable articulation entre les arguments des papes et ceux des machiavéliens, entre raison naturelle, raison humaine et raison divine, entre les vérités de la poésie et celle de l'histoire, entre la Cité du soleil et les territoires des hommes» (p. 289). Questa capacità di assimilare il nuovo – in un pensiero apparentemente antico – è una delle ragioni che rendono le pagine di Campanella così affascinanti e importanti.

MARIO POZZI
mario.pozzi@unito.it

GIUSTO LIPSIO, *Opere politiche*, volume primo *La politica*, a cura di Tiziana Provvidera, con un saggio di Marc Fumaroli, Torino, Aragno, 2012, 2 tomi, CXXX, 750 pp.

PUBBLICATI nel luglio del 1589, i *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad Principatum maxime spectant*, conobbero subito un grande successo e costituirono, insieme al *De constantia*, l'opera più nota del grande umanista fiammingo, allora poco più che quarantenne. Numerose edizioni, autorizzate e non, insieme alle traduzioni nelle principali lingue europee, testimoniano la diffusione del suo manuale che, benché tessuto con fili altrui – «sono andato raccogliendo in vari modi detti e massime dagli antichi» (p. 23) –, non cessa di appartenere per ordine, metodo e concezioni generali al suo autore, che vi infuse quella coerenza sistematica che ne fece una apprezzata opera di dottrina politica.

Lipsio, in mezzo ai conflitti religiosi che affliggevano l'età sua, dopo aver tentato con la *Costanza* di disciplinare i comportamenti individuali, cerca con la *Politica*

di ricostituire il nesso tra comando ed obbedienza, nella forma che gli pare più idonea ai tempi e al suo concetto, vale a dire il Principato. Di questo detterà le regole, desunte dagli storici e principalmente da Tacito, nei sei libri della sua *Politica*, passando per tutti gli ambiti nei quali il dominio deve esplicarsi, dalla milizia ai consiglieri, dalle finanze all'unità religiosa, dalla virtù rotonda e compatta alla sua metamorfosi prudenziale. La ricerca della forza, dell'autorità e conseguentemente anche dell'unità religiosa, viene così raccomandata insieme però alla sottoposizione della forza alle regole del buongoverno che non solo distinguono il principato dalla tirannide, ma consigliano altresì di non spingere la pur necessaria esigenza dell'unità fino al punto da invadere l'autonomia della coscienza privata, posto che questa, se di differente fede, rinunci al proselitismo.

L'analoga sottoposizione del dominio al vero e al bene sarà, nello stesso modo, temperata dall'ammissione della necessità della *prudentia mixta* che costituisce il luogo teorico di maggiore vicinanza di Lipsio a Machiavelli e il segno di come la purezza della *phrónesis*, e della sua costituzione aristotelicamente 'virtuosa', si fosse venuta macchiando in seguito alla declinazione utilitaria ormai assunta dalla prudenza. Utilità che, nell'ottica conservativa assunta da Lipsio, non è mai del solo Principe, ma del Principe in quanto garante dell'integrità dello Stato. Principe che, quasi suo ministro, è stato educato dai principi del neostoicismo a sottomettere il proprio agire ai dettami della ragione che deve governare lui non meno di quanto governi le vicende del mondo.

Ecco così il principe, capo dello Stato e motore del processo che deve muovere all'obbedienza i sudditi, influenzando necessariamente sulla loro opinione, capace di assumere il monopolio della forza e della potenza ma anche di rinunciare alla *lex maiestatis*, spesso crimine di chi non ha commesso crimini, secondo il detto di Plinio il Giovane (p. 397), eccolo arrestare il proprio potere di fronte alla religione (p. 271) ed eccolo ricondotto alla regola dell'innocenza, ovvero della tutela dei diritti dei sudditi (p. 369) e a una imposizione fiscale non solo equa, in quanto basata sul censimento dei beni, ma a destinazione esclusivamente pubblica (p. 407).

Il volume, pubblicato sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e del suo infaticabile Presidente Gerardo Marotta, nella prestigiosa Biblioteca Aragno, di cui mi sembra doveroso ricordare, tra le altre, l'edizione del *Policratico* in quattro volumi, si segnala per più di un motivo. Innanzitutto per il fatto di offrire al lettore una edizione latino-italiana, e poi per una speciale accuratezza dell'apparato critico approntato da Tiziana Provvidera. L'edizione di riferimento è quella del 1590, dunque *altera* rispetto alla prima, collazionata però sia con l'*editio princeps* del 1589, sia con quella emendata del 1596, in cui Lipsio, che già nel '91 si era riconciliato con la Chiesa cattolica abbandonando il campo protestante cui aveva aderito in gioventù, tiene parzialmente conto delle censure tempestivamente indicate dalla Congregazione dell'Indice nel 1590.

Una speciale menzione merita poi la disposizione tipografica del testo. Il lettore troverà, infatti, nelle pagine di sinistra del libro, il testo latino dell'edizione del 1590, corredato dei preziosi *marginalia*, e nella pagina a destra la traduzione sia del testo sia dei *marginalia* integrati dall'attenta curatela atta a individuare con maggiore precisione le fonti indicate da Lipsio in modo talvolta generico. Per limitarci

a un solo esempio, l'indicazione di un detto di Tacito *Sanctius ac reverentius esse, de actis deorum credere quam scire*, accompagnato dall'indicazione autoriale di 'Tacit. in Germ.', viene nella pagina successiva tradotto con *è maggior segno di santità e di devozione l'aver fede nelle cose di Dio piuttosto che il conoscerle con la ragione*, seguito dall'indicazione Tac., Germ., xxxiv, 2. Diversamente poi da quanto accade nelle edizioni moderne, in cui generalmente i *marginalia* vengono tipograficamente disposti a fondo pagina, in questa edizione si trovano nella stessa posizione che ebbero nell'originale, consentendo alla curatrice di integrare con puntuali note esplicative, collocate a fondo pagina, i luoghi bisognosi di spiegazione per una migliore intellesione del testo. Si prenda a titolo esemplificativo il passo in cui Lipsio, nella definizione della virtù, la suddivide in due rami, che dà alla curatrice lo spunto per un richiamo ai rapporti con la logica del ramismo, o i continui richiami a fonti non espressamente citate ma capaci di costituire notevoli 'precedenti' come il *Policratico* di Giovanni di Salisbury, o Machiavelli, Erasmo, Botero e Bodin, che ritornano frequentemente nelle note.

Preziose appaiono altresì le note esplicative non solo delle fonti, ma anche del contesto storico e culturale e dei modi di dire. Mi piace ricordare per il contesto culturale, le annotazioni volte a spiegare le modifiche apportate da Lipsio in seguito alle istanze di Lelio Peregrino, consultore del Collegio dell'Inquisizione e professore di filosofia morale alla Sapienza, e riguardanti l'atteggiamento nei confronti degli eretici 'occulti' (p. 287) o la «lodevole astuzia» di machiavelliana memoria (p. 453). Per il contesto più propriamente storico sarà utile ad esempio il rimando nel v libro, dedicato alla prudenza militare e alla critica dei «mali del nostro esercito», alla prospettazione di un rimedio spiegato nella sua bruciante attualità attraverso l'identificazione del più che probabile destinatario nella persona di Maurizio di Nassau, già da tempo impegnato in una riforma militare (p. 537). Non meno utili risultano poi le spiegazioni di modi di dire, altrimenti difficilmente comprensibili, come il cospargere il cammino «di una più sottile sabbia di salutar precetti» (p. 157), dove la sabbia, venendo identificata con l'elemento 'frenante' capace di rendere meno scivoloso il cammino, acquista un senso che senza la nota difficilmente avrebbe condotto a una perspicua interpretazione del testo e della sua 'letteralità'.

Resta da dire per ultimo ma non da ultimo, che il volume è impreziosito da un saggio di un maestro degli studi storici come Marc Fumaroli, *En relisant Juste Lipse*, in cui l'autore, polemizzando con quanti ritengono che l'Europa debba all'Islam la conoscenza di Platone e di Aristotele, rivendica l'eredità autoctona, in quanto neo-romana, della prestazione intellettuale di Lipsio con cui egli riveste maestosamente con l'autorità degli antichi «une doctrine originale, personnelle et audacieuse du gouvernement politique» (p. xxvii).

DOMENICO TARANTO
dtaranto@unisa.it

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

Nascita della storiografia e organizzazione dei saperi, a cura di Enrico Mattioda, Firenze, Olschki, 2010 (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum», Serie 1: Storia, Letteratura, Paleografia, 377 – Centro di Studi «L'Italia del Rinascimento e l'Europa», Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, 5), XII, 348 pp.

IL volume contiene gli Atti del Convegno internazionale di studi, tenuto a Torino nel maggio 2009, le cui giornate di lavoro hanno toccato, nell'ordine, le seguenti aree tematiche: *La fondazione storica dei saperi; Letteratura, storia, geografia politica; Lo spettacolo; Arte, musica, danza*. Nella *Premessa* il curatore del volume sottolinea lo scopo dell'incontro, cioè lo studio del «cambiamento dell'organizzazione del sapere impostosi nella civiltà europea a partire dal XVI secolo» (p. IX), caratterizzato tra l'altro dall'abbandono del modello del catalogo enciclopedico medievale e dall'emergere di una più organica ed ampia differenziazione fra le discipline. Leggendo gli Atti, difficilmente si riesce ad evitare la sensazione di una non perfetta fusione tra le varie tematiche, come del resto appare frequentemente in opere di questo taglio. Ciò non diminuisce tuttavia il valore complessivo del libro, parecchi saggi del quale si apprezzano per l'ampiezza della visione e per il taglio analitico. Segnalo tra questi l'intervento di M. Pozzi, *La letteratura italiana fra due miti*, uno spaccato di rilievo sui due miti, quello classicistico e quello 'primitivo' che, tra latino e volgare, segnano in profondità la nostra letteratura tra '400 e '500; quello di E. Mattioda, *Biografia come storia: una conquista cinquecentesca*, che si sofferma sulle posizioni di Facio, Accolti, Cortesi, Giovio; quello di P. Pellizzari sulle due *Librerie* del Doni; quelli di J.-L. Fournel e di J.-C. Zancarini su aspetti del pensiero di Machiavelli, di A. Matucci sulla storiografia del Parenti, di P. Carta sul passaggio dal diritto alla storia in Guicciardini. Antropologico, geografico e storico è il taglio scelto da R. Descendre per confrontare Ramusio e Botero sulla geografia politica. La nascita della storiografia artistica nel Rinascimento è studiata da A. Sconza, mentre S. Ferrari analizza la figura del Bramantino e A. Cottino affronta la problematica della natura morta in alcuni esecutori seicenteschi dell'Italia settentrionale. La musica è al centro dello studio di L. Zanoncelli sul Tinctoris, così come le origini della danza nei trattati quattro-cinquecenteschi sono studiate da A. Pontremoli. M. Pieri offre poi un saggio di rilievo sulla Siena rinascimentale nell'ottica della memoria dello spettacolo come autobiografia collettiva. A. Petrini mette in luce il ruolo dell'attore nella trattatistica cinquecentesca, A. Artoni rivaluta le matrici medievali della commedia dell'arte (anche qui in prospettiva

storico-antropologica: improvvisazioni, maschere, charivari, morfologia dei canovacci), G. Livio ci proietta nel Settecento presentando la figura del Riccoboni nel clima del cattolicesimo illuminato e R. Alone chiude il volume su aspetti estetico-edonistici che emergono dalla lettura di alcune pagine dei *Diarii* di Marin Sanudo.

V. D. N.

★

ELEONORA BELLIGNI, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, Torino, UTET, 2011, xx, 408 pp.

La preziosa biografia che Eleonora Belligni dedica a Renata di Francia deve molto agli studi di Bartolomeo Fontana, paladino cattolico della duchessa, come a quelli dei protestanti Jules Bonnet ed Emile Rodocanachi, ma soprattutto alla tesi di dottorato di Charmarie Blaisdell. Da qui l'A. trae infatti l'idea di fondo, secondo la quale il nicodemismo, che avrebbe caratterizzato la piccola corte di Renata a Consandolo, fu una vera e propria filosofia della religione. In un mondo di aspri conflitti dottrinali, la dissimulazione era politicamente lecita perché, per la figlia di un sovrano, le sfumature confessionali divenivano a ben vedere secondarie rispetto alle logiche cogenti della ragion di Stato. Del nicodemismo di marca francese di Renata, l'A. rintraccia la genesi nell'educazione ricevuta presso la corte di Francesco I, e in particolare nel modello offerto dalla sorella del re, Margherita di Navarra, sua tutrice, che non a caso rifiutò sempre di consumare, insieme con i suoi protetti, la frattura con la Chiesa cattolica. Sulla base della redazione finale del testamento di Renata, l'A. ricostruisce la formazione della giovane principessa su un ampio sfondo dinastico, in un intrico di componenti emotive, religiose, politiche, fra le quali prevalse, oltre alla ragion di Stato, la consapevolezza del proprio *status*, tale da caratterizzare in seguito i suoi comportamenti nella piccola corte di Ferrara. Egualmente originale risulta lo sforzo di delineare il sincretismo religioso originario di Renata, dato imprescindibile per comprendere, anche spiritualmente, la mancanza di scelte religiose definitive da parte della principessa non solo in Italia, ma anche dopo il suo ritorno in Francia, a Montargis. Non sempre oculata nelle sue scelte, infatti, ella giunse persino a proteggere autentici eresiarchi come lo spiritualista Camillo Renato e l'anabattista Tiziano, arrivando a scandalizzare il suo più autorevole corrispondente, Giovanni Calvino, che aveva invano progettato di fare di Consandolo un'*enclave* consacrata alla propria ortodossia. Fra i molti che animarono la cerchia di Consandolo si impongono due figure esemplari di nicodemiti, François Richardot, «conseiller et aumonier» di Renata, profondamente convinto dell'inutilità degli scandali, e Lyon Jamet, poeta «marotiste», che ereditava da Lefèvre d'Étaples «una vena di non-cognitivismo religioso», pur senza dimenticare lo stesso caposcuola, Clément Marot, uno degli ospiti più prestigiosi di Renata. L'opera, che si apprezza per il solido impianto narrativo e il rifiuto di una facile aneddotica erudita, soffre di una certa dispersività che va a detrimento della trattazione dei temi più significativi, per altro ben individuati, quali i dise-

gni politici del duca Ercole fra Italia e Francia, la varietà e ambiguità delle scelte religiose di Renata e della sua corte, ed anche i tratti umani della donna e quelli dei suoi familiari e cortigiani, restituiti con dettagli vivaci. Restano fra le pagine più riuscite quelle dedicate a personaggi come Celio Calcagnini, corrispondente di Erasmo, bibliofilo spregiudicato, raffinato cultore di discipline antiquarie, e autore di un capolavoro del nicodemismo, la *Simulatae virtutis defensio*, sarcastico elogio della virtù della prudenza. Non meno felice è la ricostruzione della vita peripatetica del cretese Francesco Porto, figura emblematica fra gli Accademici di Modena prima di approdare a Ferrara, il quale, filologo appassionato di Longino e Senofonte, in una celebre edizione del *Sublime* seppe far rivivere la non dimenticata lezione nicodemistica in un'eloquente difesa della retorica del silenzio.

S. A. B.

★

1511-2011. *Philippe de Commines. Droit, écriture: deux piliers de la souveraineté*, sous la direction de Joël Blanchard, Genève, Droz, 2011 («Cahiers d'Humanisme et Renaissance», n. 100), 376 pp.

AL'OCCASION de la célébration du 500^e anniversaire de la mort de Commines, un colloque international a réuni les meilleurs spécialistes des études «commyniennes» à Orléans en mars 2011, dans le cadre de l'ANR *Juslittera*. Il s'agissait d'accompagner «ce franchisseur de frontière» qu'est le premier grand mémorialiste français: entre Moyen Âge et Renaissance; entre droit, littérature, histoire et politique; entre histoire nationale et européenne. Reste la frontière du temps, pour les chercheurs actuels, qu'ils franchissent avec précaution en veillant à se garder des projections anachroniques. Ces actes sont d'abord un bilan sur les acquis récents dans le domaine, s'appuyant sur les travaux essentiels de Joël Blanchard et de Jean Dufournet, sur les éditions de l'œuvre (correspondance comprise), sur la masse des études parues sur les conseillers de Louis XI, sur les questions de fidélité, de trahison et de lèse-majesté, sur les procès politiques, sur la politique comme discours et comme pragmatique, sur les révoltes flamandes et les conflits italiens, sur la notion de *bonum commune*, sur les communautés urbaines, sur l'histoire de la diplomatie, sur la piété médiévale, sur l'appréhension de la violence et son expression lexicale. Les thèmes brassés sont donc nombreux. Outre ce nécessaire travail de synthèse, les contributions réunies ouvrent des pistes soit vers des champs moins explorés (Commines et l'Espagne, la réception des *Mémoires* dans l'Angleterre pré-moderne, la connaissance de Commines au XIX^e siècle), soit vers des interrogations théoriques et génériques qui se situent manifestement dans le prolongement d'un autre colloque sur *Le Sens du passé. Pour une approche théorique des Mémoires, de Commines à nos jours* (Paris et Louvain, 2010). L'impression de cohérence qui se dégage à la lecture provient sans doute de la communauté d'esprit créée par le rapprochement de chercheurs qui, au-delà des frontières géographiques, ont l'habitude de se fréquenter, de se lire, de s'écouter, mais aussi de l'architecture du volume en quatre massifs bien définis: 1. L'écriture commynienne

(I. R. Kleiman, J. Dumolyn, J. Blanchard); II. Pragmatique politique (F. F. Martin, F. Collard, J.-L. Fournel, C. Mauntel & K. Oschema, C. Michon); III. Commynes l'Européen: regards croisés (G. Lecuppre, J.-P. Genet, M. Boone, S. Péquignot, P. Gilli); IV. La lecture des *Mémoire*: passeurs et héritiers (N. Kuperty-Tsur, P. Desan, M. Jones, C. Emerson; P. Rigaud). L'historien, le littéraire, d'une part, le médiéviste comme le «seiziémiste», d'autre part, devraient donc trouver leur bonheur dans ce volume, qui se termine sur un index utile.

P. L.

★

TOMMASO CAMPANELLA, *Ethica. Quaestiones super ethicam*, a cura di Germana Ernst in collaborazione con Olivia Catanorchi, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, LXVIII, 374 pp.

LA collana dedicata dalle Edizioni della Normale alle opere di Campanella si è arricchita di un nuovo volume comprendente l'*Ethica* e le tre *Quaestiones super ethicam*, curato da Germana Ernst in collaborazione con Olivia Catanorchi, che va ad aggiungersi alla redazione italiana dell'*Ateismo trionfato* – frutto dello straordinario ritrovamento da parte della stessa Germana Ernst – e ad un'opera celebre come l'*Apologia pro Galileo*. L'*Ethica* ha avuto due sole edizioni: la prima a Francoforte, nel 1623, grazie a Tobias Adami, la seconda a Parigi, nel 1637, quando Campanella poté finalmente dedicarsi di persona alla pubblicazione delle proprie opere. In entrambi i casi essa occupa la seconda parte della quadripartita *Philosophia realis*, articolata in *Physiologia*, *Ethica*, *Politica* ed *Oeconomica*. Questa nuova edizione, la prima moderna, è stata condotta sulla base delle stampe e di una redazione manoscritta recante aggiunte e correzioni di pugno dell'autore, e comprende le tre *Quaestiones* aggiunte da Campanella nel volume parigino. Campanella aveva già dedicato ai temi etici il sesto ed ultimo libro del giovanile *Epilogo magno*, in una trattazione agile, molto meno articolata e complessa di quella condotta nella più tarda e matura *Ethica*, e soprattutto ancora molto legata all'influenza di Telesio. Del lavoro giovanile l'*Ethica* mantiene però il nesso tra etica, filosofia della natura e metafisica: la riflessione sui temi etici, infatti, in Campanella non può prescindere né dalla filosofia della natura né dalla metafisica. La libertà è per Campanella la condizione dell'etica, ma solo l'uomo è capace di virtù perché è l'unico che possa ricavare margini di autonomia anche laddove l'azione di forze apparentemente soverchianti parrebbero rendere impossibile l'esercizio di una scelta, soffermarsi prima di deliberare, evitare di agire sulla spinta delle passioni o delle sollecitazioni che provengono dall'esterno, ciò che invece non è dato ai bruti e agli animali, ai quali la morale è preclusa perché consegnati in modo insuperabile alla dimensione naturale. La distinzione tra morale e naturale giustifica la dura polemica condotta contro i 'machiavellisti', colpevoli di considerare la religione esclusivamente uno strumento di potere, utile ad istituire un dominio politico, recidendo in tal modo i nessi tra piano divino, naturale ed umano. Ristabilire tali nessi è invece essenziale e solo sulla base della rinnovata comunicazione tra divinità, natura ed umanità

risulta possibile l'istituzione della nuova etica; l'*Ethica* di Campanella è in effetti un capitolo della sua impresa di ripensamento e ridefinizione dell'enciclopedia del sapere. La teoria della virtù è delineata sulla base della dottrina delle primalità – Sapienza, Potenza e Amore – che agiscono nella natura umana producendo le passioni in modo del tutto analogo a quanto avviene nel resto del corpo vivente della natura. L'uomo possiede infatti la *mens* che assieme alla libertà permette l'esercizio della virtù, è capace di imporre una «misura» alle passioni, regolarne l'azione così da procedere evitando o limitando quelle che procurano debolezza, dolori ed afflizioni ed assecondando quelle che rafforzano e rendono felice la vita umana fino ad indirizzarla verso il sommo bene. La lunga ed articolata classificazione delle virtù rispetta lo schema già tracciato nell'*Epilogo magno*, scandito nei tre livelli di conservazione – in sé, nei figli e nelle relazioni con gli altri – ed è accompagnata da una puntuale polemica contro l'idea aristotelica, espressa nell'*Etica Nicomachea*, della virtù come *mediocritas*: non esiste alcun 'punto medio' tra i vizi, alcuna *medietas* da perseguire. Virtuosa è piuttosto la tensione estrema nella direzione giusta, quella che la libertà umana può distinguere e scegliere, nonostante le contrastanti inclinazioni naturali, fino al raggiungimento della *sublimitas*, «la virtù eroica che regola il desiderio di eccellenza che c'è nell'uomo, la sua tensione verso l'infinito e la sua aspirazione a porsi come immagine della divinità».

A. S.

★

ERASMO DA ROTTERDAM, *'Mihi placet concordia'*. *Lettere sulla Riforma* (1523-1524), volume terzo, a cura di Giacomo Moro, Torino, Aragno, 2011, xxii, 680 pp.

PROSEGUE, in ordine cronologico, la traduzione italiana, con testo latino a fronte, delle lettere di Erasmo sulla Riforma. In questo terzo volume sono comprese le epistole del biennio 1523-1524, anni di rapida espansione del movimento inaugurato da Lutero, nonché di eventi importanti accaduti fuori della Germania. Già da un anno Lutero aveva lasciato il castello della Wartburg per tornare definitivamente a Wittenberg ed era stata pubblicata la sua traduzione tedesca del *Nuovo Testamento*, quando escono i testi *Del governo civile* e *Dell'ordine del culto*. In Germania appare l'Editto della Dieta di Norimberga, a Bruxelles vengono uccisi i primi martiri della riforma e, a Roma, viene eletto papa il cardinale Giulio de' Medici col nome di Clemente VII. Il 1524 invece è caratterizzato, a parte la seconda importante Dieta di Norimberga, dall'uscita dell'*Innario* luterano, nonché del suo testo esortatorio, di taglio educativo-religioso, *Ai borgomastri e ai consiglieri di tutte le città tedesche perché istituiscano e mantengano scuole cristiane*. Ma soprattutto è l'anno del *De libero arbitrio* erasmiano, il cui annuncio, prima prudente, poi via via più esplicito, costituisce un punto di riferimento imprescindibile in questo volume. Come evidenzia Giacomo Moro nella *Presentazione*, Erasmo «da nessuno degli schieramenti contrapposti sentiva rappresentato pienamente il suo ideale di *'philosophia Christi'*» (p. xi). Se da un lato tale convinzione risulta

caratteristica della sua posizione, dall'altro non lo trattiene dal polemizzare con Hutten, con Brunfels, con Farel, ma anche con l'Accademia Romana (Colocci, Conti, Aleandro). Numerosi sono nel volume i personaggi legati, in maniera più o meno diretta, al tumultuoso moto religioso e politico di quegli anni. Ma soprattutto è possibile cogliere gli sviluppi sottili della posizione religiosa erasmiana di fronte all'evolversi della situazione: un esempio può ritrovarsi nella lettera a Christopher von Utenheim, vescovo di Basilea (p. 6 sgg.), da cui si evince quanto egli non intenda affatto eliminare il primato della sede romana, pur auspicandone un profondo rinnovamento. La strategia erasmiana, nel procedere degli eventi, è incentrata innanzitutto sulla difesa del binomio cultura umanistica-cristianesimo e sul tentativo di sottrarsi all'accusa di avere favorito la crescita del movimento luterano; inoltre rivendica l'esigenza di occuparsi semplicemente del testo evangelico e di restringere a pochissimi punti «la definizione delle verità» di fede (lettera ad Alberto di Brandeburgo del 1 giugno 1523, p. 141). A più riprese Erasmo confessa la scelta di aver voluto tenersi lontano da entrambi gli schieramenti: in una lettera a Zwingli scrive che «il tirannico potere dei pontefici non piace nemmeno a coloro a cui spiace Lutero» (p. 195), per poi, nella stessa lettera, sottolineare l'assurdità dei *paradoxa* luterani (p. 198). La prima notizia del *De libero arbitrio* si legge in una lettera a Fabri del novembre del 1523 (p. 226). Ma ormai diverse epistole dell'anno successivo comunicano al lettore la grande aspettativa suscitata dalla diffusione di questo trattato. Si tratta dunque di un altro, utilissimo lavoro di traduzione e di inquadramento storico delle lettere erasmiane, cui giovano per altro anche le note, sobrie e precise, del curatore.

V. D. N.

★

CARLO FANELLI, *Con la bocca di un'altra persona. Retorica e drammaturgia nel teatro del Rinascimento*, Roma, Bulzoni, 2011, 350 pp.

IL contributo di Carlo Fanelli è un'attenta e innovativa indagine sul rapporto tra il teatro rinascimentale e la retorica classica. Oltre a considerare fondamentale l'apporto della *Poetica* aristotelica, il libro mette in rilievo come l'eloquenza sia stata un modello di riferimento e abbia assicurato un complesso normativo per il teatro di corte prima e di ispirazione religiosa poi. La ricerca rilegge il 'sistema' socio-antropologico della corte rinascimentale attraverso il concetto di 'dispositivo' teorizzato da Michel Foucault e mostra come tale modello retorico, caratterizzato dal principio del *decorum*, costituisca un vantaggioso mezzo di persuasione politica e culturale. La retorica ha un ruolo fondamentale anche per il teatro comico del Cinquecento (Ruzante, Aretino, Bruno, Della Porta), basato sul principio della verosimiglianza. Rileggendo la *Mandragola* di Machiavelli, l'A. ne ipotizza una plausibile e rilevante influenza dei *Dialoghi* di Rosvita di Gandersheim, e più precisamente nell'intreccio erotico cui si contrappone l'atteggiamento di saggezza e religiosità di Lucrezia, simile, per diversi aspetti, a Drusiana, protagonista femminile del terzo dei dialoghi drammatici della canonichessa sas-

sone che presenta l'intreccio tipico della commedia e un personaggio maschile di nome Callimaco. Modellata su Plauto e Terenzio, apparentemente lontana dalla traccia aristotelica, la commedia diventa il genere di maggiore presa nella pratica spettacolare del primo Rinascimento. A ciò concorrono i primi studi filologici e le pubblicazioni delle opere plautine e terenziane, dei tragici greci, nonché di Seneca, Cicerone e Quintiliano, oltre che del *corpus* aristotelico. Da tale tradizione prende le distanze Giordano Bruno nella redazione del *Candelaio*, il cui concepimento come potenziale testo di scena – costruito intorno all'immagine paradigmatica della città di Napoli – supera, come rileva l'A., la prassi del teatro di corte della prima metà del Rinascimento. Allo stesso modo, seguendo il filo conduttore della tradizione retorica, l'A. individua nelle due poetiche e in alcune poesie filosofiche di Tommaso Campanella alcuni spunti significativi per la tipica rilettura manieristica del mondo come teatro. Sul modello aristotelico può orientarsi in seguito, contrariamente al genere comico, la ricostituzione di un modello tragico consona alle esigenze etiche e culturali del prototipo cortigiano ed ecumenico. Relativamente a tale genere, analizzando gli eventi storico-culturali che si concentrano negli anni '40 del Cinquecento, l'A. ne evidenzia le ripercussioni sulle forme di teatro più strettamente tragiche, e con esiti diversi, in Giovan Battista Giraldi Cintio e Sperone Speroni. Le forme e i temi della tragedia classica vengono rivisitate in chiave religiosa dai Gesuiti, che sostituiscono all'eroe la figura del martire, modificando dall'interno gli elementi costitutivi del tragico e accompagnando il superamento della verosimiglianza a favore del vero.

T. C.

★

Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento, a cura di Mario Biagioni, Matteo Duni, Lucia Felici, Torino, Claudiana, 2011, 180 pp.

IL volume racconta le vite di diciannove uomini che, nel corso del Cinquecento, nutrono la speranza di un rinnovamento del Cristianesimo. I profili di questi «fratelli d'Italia» – nel XVI sec. sotto questa denominazione dal sapore risorgimentale si alludeva alla fraternità in Cristo, che univa i seguaci italiani del movimento riformatore – coprono uno spettro molto vasto: vanno, infatti, da quello dedicato Bernardino Ochino, ex generale dei Cappuccini fuggito a Ginevra e morto in povertà tra gli anabattisti moravi, al visionario monaco benedettino Giorgio Siculo, a Francesco Negri, autore della diffusa *Tragedia del libero arbitrio*, ai padri del socinianesimo Lelio e Fausto Sozzini, fino ai colti e poliedrici Giacomo Aconcio, Sebastiano Castellione e Celio Secondo Curione, critici accaniti del dogmatismo calviniano e sostenitori della tolleranza religiosa. Il giusto spazio viene offerto anche alla componente ebraica, qui rappresentata dalla dotta figura di Emanuele Tremellio. Nel volume si mantiene la distinzione, operata da G. H. Williams nel 1962, tra una riforma magisteriale, che portò all'istituzione delle nuove chiese protestanti, e una radicale, che mirava a condurre alle conseguenze ultime quanto la prima aveva operato nei confronti del cattolicesimo, superando l'idea stessa di chiesa e di dog-

ma. La distinzione non è priva di problemi. Da un lato, infatti, risulta piuttosto ostico scindere le due categorie all'interno di uno stesso personaggio. Basti pensare alla figura di Celio Secondo Curione, che mentre prestava la sua penna per la causa della Riforma, si lasciava tentare da seduzioni anabattistiche e antitrinitarie. D'altro canto tale distinzione tra due riforme, affermata nella premessa, viene poi a cadere nello svolgimento del volume, dove sono presentate una a fianco all'altra figure, certo parti di un movimento «unitario nel perseguire il rinnovamento della cristianità» (p. 6), ma profondamente e duramente divise tra di loro. Fratelli-coltelli, verrebbe da dire. Se infatti il solo Pietro Paolo Vergerio, a cui è fatto onore della copertina, denunciò alle autorità religiose d'oltralpe una buona metà dei personaggi a lui accostati nel libro, più in generale risulta problematico tenere insieme, sotto la specie della categoria di 'riformatore' – verso cui chi scrive nutre la stessa diffidenza che verso il termine 'eretico' usato per definire gli eterodossi italiani – personaggi che in vita condivisero solamente (e nemmeno tutti: si pensi solo alle ultime fasi della straordinaria parabola di Francesco Pucci) l'avversione al papato. Non si tratta solo di sfumature confessionali (come quelle che distinguono il riformato P. M. Vermigli dai calvinisti G. Zanchi e G. Diodati). È proprio l'inserzione in un unico quadro dell'onnivoro poligrafo e spia medicea Antonio Brucioli a fianco del ribelle Michael Gaismayr, dell'autore dell'*Essortatione al martirio* Giulio da Milano vicino al nicodemita Marcantonio Flaminio, che avrebbe forse richiesto una più ampia introduzione storica, soprattutto in virtù del fatto che il libro si rivolge esplicitamente a lettori «non specialisti» (p. 6). Desiderio esaudito da *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, uscito nel 2012 per le cure degli stessi autori di questo volume, dove si può leggere una giusta critica alle rigidità della dicotomia proposta da Williams e la necessità di «cogliere la specificità nel movimento riformatore» di personaggi come gli italiani Ochino, Siculo, Pucci, lo spagnolo Juan de Valdés, o gli anabattisti tedeschi, tutti «portatori di istanze storiche reali e diverse, di aspettative ampiamente condivise e solo in parte realizzate» (p. xii). Letti l'uno accanto all'altro, i due volumi offrono una messa a punto, a un tempo approfondita e piacevolmente leggibile, di un «capitolo della storia italiana ed europea poco noto al di fuori della cerchia degli specialisti, ma di grande rilevanza sul piano culturale e civile» (p. 5).

Lu. B.

★

GUIDO GIGLIONI, *Francesco Bacone*, Roma, Carocci, 2011, 254 pp.

LE molteplici identità di Bacone, uomo di governo e di pensiero, scrittore e filosofo, scienziato e storico, sono state una delle più serie difficoltà per la comprensione della sua figura, impoverita da «un ramismo interpretativo» (p. 220) che ha prodotto inutili separazioni e fraintendimenti. Nel suo saggio l'A. propone invece un'interpretazione unitaria della filosofia di Bacone a partire dalla nozione cruciale della materia e dei suoi appetiti. La realtà ultima dell'essere è una materia in costante trepidazione, percorsa da movimenti che tendono a ripristinare l'equilibrio originario; è questa «selva» il fondamento ontologico che dà coerenza e significato

alle diverse articolazioni dell'opera di Bacone, di cui pure l'A. ha cura di sottolineare l'impostazione deliberatamente asistematica. Tutto è materia: la razionalità e la civiltà emergono anch'esse da un fondo oscuro e mantengono un grado ineliminabile di opacità e irrequietezza. Compito della filosofia sarà perciò studiare gli appetiti, ovvero le lettere dell'alfabeto della natura che danno accesso alla comprensione dei fenomeni. Di qui i minuziosi inventari dei vari tipi di movimenti che troviamo nel *Novum organum*. L'A. – che chiarisce le affinità e le differenze tra la concezione della materia baconiana e quella di Telesio e di Campanella – individua il loro senso profondo nella ricerca baconiana di una descrizione del mondo che eviti ogni cristallizzazione e che esalti invece il dinamismo «della materia viva». Soffermandosi sull'«eterna cattività della materia», che oscilla tra generazione e rigenerazione, l'A. mette a nudo il paradosso tragico che sottostà alla dinamica baconiana per cui l'appetito più potente di tutti è l'avversione al movimento, la morte (p. 74). Il fine cui Bacone mira è, secondo l'A., riconciliare la mente con la natura: solo dopo un attento apprendistato – che consiste nella pratica della storia naturale e nell'esercizio dell'induzione – la mente si disfa dei fantasmi fabbricati dall'immaginazione, spezza gli schermi (gli *idola*) che si frappongono tra realtà e percezione, si libera dai pregiudizi antropocentrici e si consegna alla realtà delle cose, riconoscendosene parte. L'A. dedica pagine penetranti a questo processo di auto-correzione che Bacone chiamò «medicina della mente», una cura che conduce fuori dalle angustie del «labirinto dell'interiorità verso la luce della realtà». Nei capitoli sulla filosofia morale, politica e sulla religione di Bacone, l'A. risale sempre alla struttura appetitiva della realtà: le tensioni che innervano la materia (con le tre principali spinte di espansione, resistenza e libertà) sono infatti fisiche quanto morali. Tuttavia la simmetria tra il campo della conoscenza e quello dell'agire pratico è imperfetta e l'A. si sofferma proprio sui punti irrisolti, spesso rivelatori della complessità del pensiero baconiano. Particolarmente problematico e significativo è lo sforzo di Bacone di conciliare l'appetito cieco ed egoista delle parti verso l'autoconservazione con l'impulso all'aggregazione universale e al bene comune. Senza mai abdicare a un rigoroso naturalismo, egli riconosce nell'uomo «una segreta inclinazione a un movimento che conduce all'amore per gli altri». È questa ragionevole speranza – tema caro a Paolo Rossi – a sorreggere il progetto di Bacone di ricostituzione universale dell'essere e di trasformazione della selva in un giardino «in perpetua primavera».

C. P.

★

Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2011 («Collana della Società di Studi valdesi», 31), 462 pp.

NEL volume curato e introdotto da S. Peyronel Rambaldi si delineano, sullo sfondo di una rassegna storiografica elaborata da E. Campi, diversi percorsi di ricerca, tra loro intrecciati, che mirano in primo luogo a offrire una visione più articolata dei rapporti tra Calvino e la Riforma, specialmente in Italia. Se A. Guer-

ra esamina l'influenza che il calvinismo e i suoi aderenti esercitarono su alcuni esiti religiosi della Rivoluzione francese, viceversa in altri saggi (M. Cassese, E. Fiume, M. Valente), l'attenzione si concentra sulle relazioni tra l'umanista-teologo francese e il fronte cattolico nell'arco dell'intera età moderna. Ancora, alcuni lavori (J. F. Gilmont, G. Tourn) riguardano l'attività di Calvino come autore e commentatore biblico, mentre altri contributi (A. De Lange, D. Tron) si soffermano sugli scambi tra quest'ultimo e i valdesi: scambi visti come momento centrale per l'elaborazione dell'idea e della prassi della resistenza armata contro il tiranno in Europa. Ma, in un'ottica di storia del pensiero religioso, vale la pena soprattutto sottolineare i saggi concernenti i legami tra la cosiddetta Riforma magisteriale e quella radicale. Qui la figura di Calvino viene infatti esaminata nel contesto degli attriti, ma ancor più delle contaminazioni che si realizzarono con altri riformatori dissidenti, spesso e volentieri italiani. Le esperienze sia del riformatore ginevrino e di altri padri della Riforma, sia dei cosiddetti 'eretici', sono quindi lette come prodotti di un movimento unitario in evoluzione. Un movimento che si divaricò per motivi confessionali a partire dalla metà del Cinquecento, quando la sperimentazione lasciò il passo al bisogno di stabilità, ma mantenne radici comuni. In tale direzione D. Solfaroli Camillocci evidenzia che, prima dell'imposizione di una disciplina rigida a Ginevra, esuli *religionis causa* italiani, come Celio Secondo Curione o Bernardino Ochino, offrirono spunti decisivi allo stesso Calvino, in materia di satira antiromana e di propaganda antidissimulatoria. N. Szczech rileva come al contrario, il riformatore, a partire dal caso Serveto, avesse assunto un atteggiamento ben diverso, che lo portò a perseguire Valentino Gentile e a intraprendere una violenta polemica contro la sua persona, al fine di sedare ogni fermento antitrinitario in Francia. L. Felici e M. Biagioni ricordano poi che rispettivamente lo stesso Curione e Francesco Pucci forzarono il dogma della doppia predestinazione per sostenere un'ampia predeterminazione alla salvezza; A. Olivieri ci invita altresì a riflettere su Girolamo Massari e sulla sua utopia religiosa di armonia e tolleranza, basata sulla creazione di una nuova Chiesa inclusiva. Per quanto attiene al contesto italiano, lo stesso Girolamo Zanchi, in seguito calvinista 'ortodosso', prima di espatriare, come illustra L. Baschera, rielaborò la terza edizione della celebre *Institutio* calviniana, esprimendo una visione della giustizia di Dio significativamente conciliante ed ecumenica. In modo analogo, il magistero spiritualista ed irenico del mistico spagnolo Juan de Valdés, ce lo ricorda M. Firpo, convivse a lungo nella penisola con le istanze riformate, salvo poi allontanarsene a causa delle incompatibili prospettive ecclesiologiche. E anche la parabola religiosa di Renata di Francia, presa in considerazione da C. Franceschini e da E. Belligni, anche se per molti versi correlata a Calvino, se ne distanziò sempre per i suoi tratti di sincretismo e nicodemismo. Infine, secondo S. Adorni Braccisi, la vicenda dell'umanista Gaudenzio Merula permette di individuare un filone ereticale specifico, segnato dalla lezione di Agrippa di Nettesheim, che attende ancora di essere indagato adeguatamente. Chiude il volume un utile indice dei nomi.

S. R.

PAOLO GIOVIO, *Dialogo sugli uomini e le donne illustri del nostro tempo*, a cura di Franco Minonzio, 2 voll., Torino, Aragno, 2011, CCLVIII, 466; 467-790 pp.

IL *Dialogo sugli uomini e le donne illustri del nostro tempo* è un testo di notevole importanza nel quadro della produzione complessiva del Giovio, che studiosi come Dionisotti e Raimondi hanno particolarmente valorizzato nel quadro della letteratura italiana del XVI secolo. Esso costituisce per altro un momento fondamentale, particolarmente nella sezione che contiene l'analisi degli uomini di lettere, del percorso gioviano che porterà agli *Elogia*. Il *Dialogo*, elaborato tra il 1528 e il 1529 e dedicato a Gian Matteo Giberti, viene ambientato dall'autore nell'anno 1527 ad Ischia nella cerchia di Vittoria Colonna. Nell'invenzione dialogica, Giovio incontra Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto e di Pescara, generale dell'esercito di Carlo V, e Giovan Antonio Muscettola, senatore napoletano. La cornice storica è quella del Sacco di Roma e della crisi politica italiana, che giustifica la tripartizione del testo, dove il primo libro tratta della debolezza militare degli stati italiani, il secondo analizza la crisi della cultura, specialmente letteraria, della penisola, il terzo infine pone al centro dell'attenzione del lettore l'universo femminile, colto nella sua dimensione estetica ed etica quale riflesso della debolezza dei ceti signorili. Impossibile dunque prescindere, specialmente in relazione al contenuto del primo libro, dalla riflessione di Machiavelli e Guicciardini. Ma è lo sguardo globale e acuto del Giovio a guidare il lettore nei meandri di una crisi generale (politica, culturale, religiosa) che mostra caratteri epocali, non solo per l'ormai avvenuta perdita della libertà italiana, ma per la consapevolezza che le linfe più vitali della cultura umanistica hanno trovato accoglienza in Europa. Il ripensamento delle recentissime, drammatiche vicende romane del Sacco offre per altro uno spunto di riflessione sul significato della storia, nella quale non trovano spazio credenze astrologiche. Fra l'altro, Giovio evidenzia come la Curia romana abbia sottovalutato gli eventi recenti dell'Europa del Nord e stabilisce un parallelismo tra gli accadimenti politico-militari e la crisi culturale dei primi decenni del '500: oggettivamente, infatti, la personale apertura gioviana alla cultura umanistica nord europea fa da contraltare, per esempio, alla posizione antierasmiana di Pietro Corsi. Il secondo libro poi può essere letto come una panoramica della cultura letteraria tra '400 e '500, nella quale scorrono davanti agli occhi del lettore personaggi quali Arsilli, Achillini, Berni, Cortesi, Giraldi, Valeriano, ma anche problemi allora vivacemente dibattuti come quello dell'imitazione. Molto forte è la consapevolezza dell'autore sul progresso inarrestabile del volgare. La terza parte del *Dialogo* sulle donne illustri recepisce indubbiamente l'eco del dibattito europeo sulla donna, sulla sua educazione, sul matrimonio, in relazione anche alla letteratura antica (per es. Plutarco). Deciso a liberare la donna dal recinto del platonismo, Giovio riconosce che la sua inferiorità non è un dato naturale, ma dipende in primo luogo dalla mancanza di educazione. Da segnalare infine la pregevole cura del Minonzio nell'allestire il testo latino, nella traduzione italiana da un latino vivace ed espressivo e nell'offerta di un ricchissimo apparato storico-critico.

V. D. N.

Gottfried Arnolds Weg von 1696 bis 1705. Sein Briefwechsel mit Tobias Pfanner und weitere Quellentexte, eingeleitet und hg. von Jürgen Büchsel, Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen – Harrassowitz in Kommission, 2011 («Halle-sche Quellenpublikationen und Repertorien», 12), XII-280 pp.

LA nota controversia intorno alla *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699) di Gottfried Arnold (1666-1714) – opera in cui l'autore portava avanti un'attualizzazione della tradizione paleocristiana nonché una riconsiderazione del concetto di eresia – è stata fatta a più riprese oggetto di studio. Del resto, Arnold è uno degli esponenti di punta, insieme a Philipp Jakob Spener e August Hermann Francke, del pietismo luterano. Esistono però a tutt'oggi carteggi inesplorati che possono gettare nuova luce su una vicenda, le cui testimonianze sono già riportate dettagliatamente nel terzo volume dell'edizione schaffhusiana dell'opera (1740-1742). Uno di questi è il carteggio degli anni 1700-1702 tra Arnold e Tobias Pfanner (1641-1716), consigliere di corte a Weimar, poi a Gotha, città cui Pfanner sin dalla gioventù fu variamente legato e dove oggi è conservato. Esso consiste di 17 lettere (9 di Arnold e 8 di Pfanner), di cui 15 inedite qui pubblicate per la prima volta, che documentano passo per passo i punti salienti della controversia come pure le motivazioni personali dei due contraenti. L'edizione delle lettere è integrata da altre fonti, edite e inedite, pertinenti alla vicenda, tra cui diverse epistole e prese di posizione in gran parte di Arnold nonché decreti ed editi ufficiali. Alla parte documentaria, il curatore – noto studioso del pietismo sin dalla monografia *Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt* (1970) – fa precedere un'ampia introduzione in quattro capitoli (pp. 1-151), in cui ripercorre le tappe dell'evoluzione arnoldiana dal 1696 al 1705, con particolare attenzione alla controversia intorno alla *Ketzer-Historie* (1699-1702), presentando una prima interpretazione dello scambio epistolare. L'appendice, infine, offre un resoconto delle fonti archivistiche, una bibliografia di Arnold e di Pfanner e diversi indici. Il carteggio, avviato su mediazione di Francke – che, a differenza di Spener, condivideva pienamente i contenuti della *Ketzer-Historie* –, nasce dall'intenzione di Pfanner di dare alle stampe un *pamphlet* contro l'opera arnoldiana, di cui non condivideva la trattazione né della Chiesa antica né di quella coeva; intenzione di cui aveva messo al corrente non solo Francke, ma anche Ernst Salomo Cyprian, principale avversario di Arnold nonché autore della monografia *Vita et philosophia Th. Campanellae* (1705²), al cui zelo polemico si deve anche la conservazione del carteggio, cedutogli da Pfanner prima della morte di Arnold in vista di una ripresa della controversia. Mentre Pfanner mostra una certa affinità con talune concezioni arnoldiane quali l'idea di declino del cristianesimo, la critica delle Chiese di Stato o il distacco personale nei confronti della messa, della confessione e della comunione, egli resta estraneo a una qualsiasi critica radicale della Chiesa. Una prima proposta di Arnold di pubblicare le critiche di Pfanner in appendice a una nuova edizione emendata della *Ketzer-Historie* non fu accolta da Pfanner, il cui *Unpartheyisches Bedencken* apparve nel 1701. Arnold rispose con una *Fernere Erläuterung*, che in appendice recava una *Duplica* contro Pfanner (1701), la cui risposta *Fernerweit ve-*

ranlaßte Erläuterung (1701) non si fece attendere. Le lettere sono inoltre incentrate sulle controversie di Arnold con altri personaggi, tra cui quella con Johann Friedrich Corvinus, qui presentata per la prima volta. L'ampia contestualizzazione storica del dibattito sulla *Ketzer-Historie* ci fa entrare nel vivo delle dispute politico-religiose del tempo, in cui anche i sovrani furono costretti a prendere posizione. Così l'Elettore Federico III di Brandenburg acconsentì, su pressioni da parte di fazioni antipietistiche, a emanare il 10 giugno 1700 un rescritto contro pubblicazioni di carattere mistico e spiritualistico, escludendo tuttavia dal divieto esplicitamente la *Ketzer-Historie*, poiché essa conterrebbe «molte cose buone e utili».

D.v.W.

★

HIRO HIRAI, *Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden-Boston, Brill, 2011 («History of Science and Medicine Library», 17), xiv, 278 pp.

HIRAI (author of *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005, and editor of *Cornelius Gemma: Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, Pisa-Roma, Serra, 2008) scrutinizes a relatively unexplored field of research, i.e. the impact of humanistic culture on the evolution of natural philosophy, focusing in particular on sixteenth and seventeenth-century exponents of so-called 'learned medicine'. The book is articulated in six chapters devoted, respectively, to Nicolò Leonicensio's idea of the «virtus formativa», the Christianizing reading of Galen's physicalism by Jean Fernel, Jacob Schegk's 'Protestant' embryology, Fortunio Liceti's polemics against the Neoplatonic world-soul and his view on the origin of life, and finally Daniel Sennert's view on the origin of souls and spontaneous generation. Based on a profound knowledge of the primary sources and the critical literature, the author individuates and analyzes a series of most intrincating points of intersection between the philosophical traditions and ancient and contemporary medical schools. Hirai argues that the humanist assessment of ancient authors was functional in the development of new psychological and medical views. Thus, the interpretation of Galen rapidly became a crucial issue, in particular in relation with Arab and Latin authors. The newly discovered texts set the frame for Leonicensio's polemics against medieval authors, Fernel's opposition against the 'materialism' of medical humanists, and Cornelius Gemma's Neoplatonic interpretation of Hippocrates. Schegk substituted the Aristotelian notion of a vegetative soul with the 'plastic faculty' which generates (but does not produce) non-human souls, that is, this faculty draws them from the potentiality of matter. Defending contemporarily God's everyday creation of human souls, his embryological theory assumes inevitably a religious dimension. Now, while Gemma, drawing on Fracastoro, Cardano, Fernel, Lemnius and Pomponazzi, argued for the presence of an all-pervading cosmic life-giving heat, the polemics against the Neoplatonic world-soul and the Avicennean *dator formarum*

shaped the ideas of Fortunio Liceti and Daniel Sennert on the origin of life, including the spontaneous generation. In *De spontaneo viventium ortu* (Vicenza 1618), Liceti accepted Ficino's idea of seeds as the cause of generation, but he viewed these seeds not as spiritual, but as extremely subtle material corpuscles, enclosing the rudiments of future forms. This lays the groundwork for Sennert's theories on the origin of souls and the generation of living beings. Sennert further developed the corpuscular perspective in natural philosophy, absorbing not only Aristotelian hylomorphism and medieval and Paracelsian 'chymical' philosophy but also Democritean atomism. Sennert held that God produced all forms and souls at the moment of the Creation of the world. Subsequently, these forms and souls are multiplied through the seminal principle. His corpuscular reinterpretation of biological generation – so the author concludes – was radical above all other variants of early atomism and certainly contributed to the evolution of seventeenth-century embryological formationism which exerted a considerable influence on the genesis of Leibniz's theory of monads. Hiro Hirai's work stands out for stimulating new insights and is of great interest for future research.

L. S.

★

ECKHARD KESSLER, *Alexander of Aphrodisias and His Doctrine of the Soul. 1400 Years of Lasting Significance*, Leiden-Boston, Brill, 2011, 100 pp.

THIS essay was first published as the introduction to the reprint of Alexander of Aphrodisias's *Enarratio de anima ex Aristotelis institutione* («Commentaria in Aristotelem Graeca, Versiones latinae temporis resuscitarum litterarum [CAGL]», vol. 13, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008), that is, of the Latin translation Alexander's *Mantissa* by Girolamo Donato (first edition: Brescia: Bernardino Misinta, 1495). Alexander of Aphrodisias lived and taught in Athens at the beginning of the third century, where he held a position as head of the Peripatetic school. He wrote many commentaries on the works of Aristotle, and still extant are those on the *Prior Analytics*, *Topics*, *Meteorology*, *On Sensation*, and *Metaphysics*. Several original treatises also survive, and include a work *On Fate*, in which he argues against the Stoic doctrine of necessity, *On Mixtion* and one *On the Soul*. As is well known, his works possibly influenced Plotinus's noetics and had an important impact on the later Neoplatonic commentators of Aristotle, who focused on his commentaries on logical and physical writings, that is, on areas poorly represented in Plato. Since the end of the ninth century the bulk of his works, including his psychological treatises, were available in Arabic translation. However, Averroes's labeling Alexander as a natural-philosophical materialist shaped the medieval perception of his work, and probably explains why William of Moerbeke, although in possession of a the Greek original of the *Enarratio*, deemed it not necessary to translate it. Alexander re-emerges in the second half of the fifteenth century and after Donato's translation in 1495 his opinions are discussed by philosophers of the school of Padua, including Nicoletto Vernia and Agostino Nifo. Kessler

presents a detailed account of the latter's ambivalence about Alexander's teachings: Nifo criticizes Averroes's and Vernia's interpretation of Alexander, does not deny the open conflict with the Christian truth, and yet attempts to 'save' his psychology as a legitimate philosophical approach in natural science. Then, famous sixteenth-century Alexandrists are discussed, featuring Pietro Pomponazzi, Simone Porzio, and Jacopo Zabarella. Albeit with different arguments, these authors advocated a distinction between theology and philosophy, and, by consequence, one between the spiritual-immaterial and natural-material areas. This distinction allowed to bypass a possible contrast between faith and reason, and paved the way for a methodological innovation in natural philosophy. The final section is devoted to Bernardino Telesio, surprisingly qualified as «krypto-Alexandrist». According to Kessler, Telesio approached Alexander and adopted his teaching. Indeed, although the Cosentine philosopher never mentioned Alexander, it cannot be denied that he defended natural philosophy against any metaphysical and theological inference. Kessler also detects a similitude between Aristotelian and Telesian psychologies, that is, between Aristotle's idea of a «nous thurathen» (*De generatione animalium*, II.3, 736b26-737a12) and Telesio's conception of an infused, created immortal intellect. It should be borne in mind, however, that Telesio's idea of the human soul as composed of spirit and intellect does not depend (at least not directly) on Alexander, who theorized an individual, perishable possible intellect and a divine, unique agent intellect, but most probably has medieval roots, in particular Albert the Great's noetics, and Siger of Brabant's view of the «semi-animae». In sum, Kessler's essay offers a useful and stimulating survey of the impact of Alexander's natural philosophy and psychology through the centuries.

L. S.

★

Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and His Influence, edited by Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, Valery Rees, Leiden-Boston, Brill, 2011, XII, 384 pp.

IL volume raccoglie gli Atti del convegno tenuto al Birkbeck College (University of London) nel 2004. Da alcuni anni si registra una crescente produzione scientifica su Ficino e la sua opera, che si esprime in convegni e volumi dedicati all'*alter Plato*. In questo senso è certamente emblematico l'alto numero di *panel* ficiniani nelle ultime conferenze della Renaissance Society of America (Venezia 2010, Montreal 2011, Washington, D.C. 2012). Di fronte a questo largo interesse per l'opera del platonico di Careggi, ci si chiede non solo in quali direzioni si stia concentrando la ricerca, ma anche quale strada dovrebbe essere privilegiata, perché non ancora battuta o non ancora a sufficienza. Viene subito da notare che le edizioni critiche e le traduzioni delle fonti primarie, per quanto a volte possano rispondere alle domande degli studiosi più di qualsiasi altro strumento di studio, rimangono ancora un genere minoritario. Ecdotica a parte, la ricerca sulla fortuna di Ficino nel Rinascimento e oltre è certamente promettente, e il titolo del volume, *Laus Platonici Philosophi*, tratto da una lettera inviata da Ficino a Pier Leone da Spoleto,

è stato scelto con la precisa intenzione di sottolineare l'importanza dello studio dell'eredità ficiniana, della sua diffusione tra i contemporanei e della sua influenza sulle generazioni successive. Sebbene il volume sia diviso in due parti, la prima (*The Philosophy of Marsilio Ficino*) dedicata al pensiero ficiniano e alle sue fonti, la seconda (*The Influence of Marsilio Ficino*) alla sua fortuna, la necessità di allargare l'orizzonte oltre il xv secolo è sentita in entrambe le sezioni, come dimostra il contenuto del contributo di J. Hankins, che lega la teoria ficiniana della melancolia all'opera di Robert Burton e alla storia dell'ateismo. Gli altri autori del volume sono J. Dillo, V. Rees, U. I. Aasdalen, P. R. Blum, S. Toussaint, R. Clydesdale, S. K. Wear, B. Copenhaver, L. Panizza, S. Clucas, P. J. Forshaw, H. Hirai, D. Leech, C. Blackwell. Nel complesso il volume fornisce un'analisi assai estesa dal punto di vista sia spazio-temporale che disciplinare. Va notato, tuttavia, che l'esplorazione della fortuna dell'opera ficiniana non si spinge oltre il xvii secolo, forse a causa dei limiti cronologici che i rinascimentalisti si vogliono imporre, forse per la netta separazione che a volte ancora si pone tra il 'moderno' e il 'premoderno', non certo per la mancanza di materiale di ricerca a disposizione: basti pensare al Romanticismo europeo e alla sua apertura a recepire gli stimoli delle misteriosofie antiche. Più in generale, non dimentichiamo che fino alle imprese filologiche dei secoli xix e xx, la lettura del platonismo passava attraverso il filtro delle traduzioni e interpretazioni ficiniane. È dunque probabile che il fascino esercitato da Ficino sui suoi contemporanei e sulle generazioni immediatamente successive, sul quale grazie agli ultimi studi sappiamo già tanto, si sia esteso ben oltre. Questo 'oltre', per ora generico, è ancora tutto da scoprire.

T. K.

★

Libertas philosophandi in naturalibus. Libertà di ricerca e criteri di regolamentazione istituzionale tra '500 e '700, a cura di Silvia Ferretto, Pietro Gori, Massimo Rinaldi, con la supervisione di Achille Olivieri, Padova, CLEUP, 2011, 360 pp.

IL volume raccoglie gli interventi dell'omonimo Convegno Internazionale organizzato a Padova dal 18 al 20 maggio 2009 nell'ambito del progetto *Scienza, politica e religione all'Università di Padova. Libertà di ricerca e criteri di regolamentazione istituzionale tra xvi e xvii secolo*. Essi offrono una ricostruzione storica sfaccettata del dibattito medico-scientifico sviluppatosi attorno allo Studio patavino fra Rinascimento e prima età moderna, con particolare attenzione per il quadro politico-istituzionale e gli orientamenti dottrinali invalsi (Prefazione, pp. 7-14). Gli Atti sono articolati in tre sezioni, precedute da una parte introduttiva nella quale, dopo un'ampia riflessione storicizzata sul concetto di *libertas philosophandi in naturalibus* (U. Baldini, pp. 31-49), si sottolinea la centralità dello Studio nel clima di rinnovamento scientifico del Rinascimento europeo e nella formazione di élites sociali multiculturali alla luce del rapporto con il centro riformato di Wittenberg (A. Olivieri, pp. 19-29), e si individua, grazie alla riscoperta dell'anatomia galenica

e della botanica dioscoridea, nell'Umanesimo medico di quest'area la premessa fondamentale per l'avvento della rivoluzione scientifica (V. Nutton, pp. 51-59). La prima parte è incentrata sul rapporto fra Studio e Stato, ed esordisce contestualizzando il microcosmo socio-culturale e politico del '500 padovano (Olivieri, pp. 63-72). Lo Studio e la città sono così fortemente connessi da identificarsi, e il reclutamento dei docenti non coinvolge solo le corporazioni studentesche, ma anche il patriziato locale, che aspira ad accentuare il municipalismo dell'istituzione. Su questo scenario la Repubblica di Venezia interviene attraverso la scelta di rettori esterni all'ambiente cittadino (P. Del Negro, pp. 73-83), responsabili della disciplina delle componenti accademiche e del controllo dell'ordine pubblico, specialmente riguardo alla questione della richiesta di corpi destinati alle dissezioni (M. Galtarossa, pp. 85-117). L'incontro fra istanze di rinnovamento culturale e autorità è caratterizzato nell'ambito del sapere scientifico, dal xiv secolo dominante nella cultura dello Studio, da S. Ferretto (pp. 119-141); mentre M. Sangalli introduce il tema del rapporto fra scienza e istituzioni culturali religiose (pp. 141-159). A questo tema è dedicata anche la seconda parte, che esamina alcuni casi notevoli. Nutton segnala il ruolo degli studenti di medicina inglesi nella storia religiosa dello Studio (pp. 163-175); C. Vasoli si concentra sulla *libertas philosophandi* in rapporto all'interpretazione di Aristotele da parte di Francesco Patrizi (pp. 177-190); S. Ricci rintraccia le aree geografiche di maggiore pressione della censura ecclesiastica di marca controriformistica (pp. 191-215). Si spostano sul versante della genetica i contributi di J.-L. Martinet, che considera l'ideale rinascimentale del 'padre' nel contesto della ricerca medica sulla generazione (pp. 217-228), e M. T. Monti, che investiga le strategie di difesa e di elusione della censura da parte del medico-filosofo Antonio Vallisneri (pp. 229-253). La terza parte è dedicata ai modelli di comunicazione teorica e alle pratiche di ricerca adottate fra xvi e xviii secolo, ed esemplifica le strategie comunicative di Erasmo studioso e traduttore di Galeno (J.-C. Margolin pp. 257-280), e dei due anatomisti fautori di un rinnovamento della teoria e della prassi medica – e intenti ad aggirare la censura ecclesiastica – Marco Aurelio Severino (O. Trabucco, pp. 281-296) e Luca Tozzi (M. Conforti, pp. 297-312). D. Generali torna sulla figura di Vallisneri per esaminarne la comunicazione scritta e orale, contestuale alla pratica medica (pp. 313-344). Una nota finale di Olivieri riprende l'idea della connessione politica e religiosa di Padova con le aree europee di influenza riformata, cogliendone i riflessi nell'opera di Giovanni Calvino.

C. S.

★

Lucrezio e la modernità. I secoli xv-xvii, Atti del Convegno Internazionale (Università di Milano-Bicocca, 13-14 dicembre 2007), a cura di Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino, Napoli, Bibliopolis, 2011, 270 pp.

A PARTIRE dalla sua riscoperta da parte di Poggio Bracciolini, nel 1417, il *De rerum natura* ha goduto di una fortuna assai ampia. Nonostante le forti opposi-

zioni incontrate dagli ammiratori di Epicuro, il poema lucreziano ha prodotto in diversi ambiti della cultura occidentale un'influenza decisamente considerevole. Proprio per questo, in anni a noi vicini, è stato organizzato un ciclo di convegni internazionali consacrati alla presenza di Lucrezio nel pensiero filosofico moderno e contemporaneo. L'incontro più recente, che si è svolto il 4-5 febbraio 2010 all'Università di Parigi-xii, si è incentrato sugli autori del Novecento che si sono in vario modo cimentati con la filosofia del poeta latino. Due anni prima, il 6-8 novembre 2008, un gruppo di studiosi si era riunito presso l'Occidental College di Los Angeles per discutere dell'influenza del *De rerum natura* nei secoli xviii e xix, mentre la prima delle tre iniziative, che ha avuto luogo nel 2007 all'Università di Milano-Bicocca, è stata dedicata alla recezione di Lucrezio tra Quattro e Seicento. Ebbene, le relazioni presentate nel convegno milanese si possono ora leggere in questo interessante volume. Nella *Premessa* (pp. 9-10), i curatori ci informano che il convegno è nato dall'intersecarsi di percorsi di ricerca differenti, che si sono sviluppati negli spazi della modernità filosofica: la 'voce' del *De rerum natura* è emersa, con la sua fondamentale importanza, nei diversi territori della scienza, dell'epistemologia, della metafisica, dell'etica e della politica. «Questa presenza, spesso misconosciuta o taciuta, non è naturalmente quella di un'essenza univoca e piena»: Lucrezio, scrivono i tre studiosi, agisce più spesso «in occasioni imprevedibili, in contenuti linguistici e culturali differenti, su differenti livelli di discorso». Ne è un esempio il contributo poi fornito dallo stesso Morfino, volto a rintracciare «una sorta di tradizione sotterranea del materialismo che da Lucrezio conduce a Spinoza passando per Machiavelli» (p. 58). Di Spinoza si occupano pure i saggi firmati da L. Bove, A. Illuminati e W. Montag, mentre quelli di F. Papi e A. Gigandet vertono su Michel de Montaigne. Dal modello primitivistico lucreziano nel Rinascimento – indagato da S. Gambino-Longo con particolare riguardo alle figure di Poliziano, Pontano e Alessandro Piccolomini – fino agli echi lucreziani nel pensiero vichiano rinvenuti da Pierre Girard, il volume si snoda illustrando alcuni momenti significativi della circolazione del poema *Sulla natura*: Giordano Bruno (trattato da S. Ansaldi), Isaac Beeckmann e Antonio Vallisneri (B. Gemelli), Guillaume Lamy (F. Del Lucchese), e, ancora, John Locke (Ch. T. Wolfe). Emblematica, in questo scenario, la figura di Pierre Gassendi, nel quale convergono epicureismo e cristianesimo. In particolare, il filosofo francese è affrontato da Gianfranco Mormino in uno degli aspetti meno studiati: la tematica socio-giuridico-politica. Tenendo presente il confronto con Hobbes, infatti, Mormino dimostra con efficacia «come la discussione gassendiana dell'origine della società», fondata sulla concezione di un triplo contratto sociale, rappresenti «una libera riflessione» su temi derivanti dal libro v del *De rerum natura*» (p. 146). In breve: può dirsi pienamente raggiunto lo scopo di un volume che apre la strada a nuove prospettive di ricerca, proponendosi di tratteggiare, mediante alcune linee salienti, il panorama variegato delle influenze che furono determinate dalla filosofia di Lucrezio nei primi secoli dell'età moderna.

PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*. Introduzione, traduzione e commento di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 2011 («Immagini della ragione», 14), LXVIII-326 pp.

IL 6 novembre del 1516, dai torchi di Giustiniano di Leonardo da Rubiera, a Bologna, vede la luce il *Tractatus de immortalitate animae*. L'opera del maestro mantovano, Pietro Pomponazzi, già docente in *artibus* a Padova e a Bologna, è attesa a Venezia dal patrizio veneto Marcantonio Flavo Contarini, cui si rivolge la dedica dell'opuscolo recante in *calce* la data del primo ottobre 1516. Peraltro singolare che, proprio a Venezia, ove ad attenderlo si contano in discreto numero gli estimatori del *magister* e tra questi finanche l'affezionato discepolo Gaspare Contarini, l'opuscolo bolognese debba ricevere assai ostile accoglienza; vi danno sfogo le autorità locali che si risolvono affinché il testo venga bruciato pubblicamente in piazza San Marco. Benché a Roma la notizia del rogo veneziano giunga mitigata dai buoni uffici interposti dal cardinale Pietro Bembo, segretario del pontefice Leone X, le voci dello scandalo si levano alte. Le precoci e virulente denunce dell'agostiniano Ambrogio Fiandino, vescovo lamocense e suffraganeo di Mantova, e l'annuncio dell'imminente pubblicazione di un opuscolo polemico in lavorazione presso lo scrittoio di Agostino Nifo, suo avversario fin dai tempi della *concurrentia* padovana, non impediscono al Mantovano di replicare con la pubblicazione dei tre libri della sua *Apologia*, stampati presso l'editore bolognese Giustiniano da Rubiera il 3 febbraio del 1518 ed accompagnati dalla dedicatoria per il cardinale Sigismondo Gonzaga; la pubblicazione ha luogo ancor prima che il Nifo abbia modo di consegnare le sue carte ai torchi veneziani. Nel maggio del 1525, i tre libri dell'*Apologia* verranno acclusi alla raccolta veneziana dei *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici* (Venezia, Ottaviano Scoto). L'edizione veneziana dell'*Apologia* (o *Apologiae libri tres*) compresa nella raccolta dei *Tractatus acutissimi* desta tuttora talune perplessità in ordine all'effettivo intervento dell'autore sulle scelte editoriali accolte dal tipografo. Una recente ristampa anastatica (Casarano, Eurocart, 1995) ne restituisce il testo in base alla seconda edizione, riproducendo l'esemplare della Biblioteca Universitaria di Padova. La traduzione curata da Vittoria Perrone Compagni, invece, si affida al testo dell'*editio princeps* bolognese, corredato, nell'esemplare modenese fruito dalla studiosa, della *Tabella* recante una lettera del Pomponazzi al prolegato mons. Lorenzo Fieschi e l'*errata corrige*, forse richiesta espressamente dall'autore; la curatrice si giova altresì del confronto con la seconda edizione veneziana dei *Tractatus acutissimi*, che propone una lezione in parte difforme rispetto a quella suggerita dalla *Tabella* della *princeps*. Perrone Compagni delucida le scelte editoriali che orientano il suo lavoro di traduzione nell'ampia e dettagliata *Avvertenza* (pp. LXIII-LXVIII); la precedono l'esauriente Introduzione (*L'Apologia: bilanci, anticipazioni, polemiche*, pp. VII-LVIII), quindi la pregevole *Nota biografica* (pp. LIX-LXI). L'impegno della curatrice insiste parimenti sul recupero delle fonti dell'opera; quanto alle notevoli occorrenze dei passi aristotelici, la studiosa suole avvalersi delle edizioni contemporanee, oltretutto, utilizza e confronta l'edizione veneziana degli *Aristotelis opera latine cum*

commentariis Averrois, in circolazione già dal 1483. L'ampia *Bibliografia* (pp. 285-315) annovera le numerose fonti latine individuate durante il lavoro di traduzione, le più tarde edizioni cinquecentesche o di epoca moderna, le fonti greche e arabe (quando identificabili), privilegiando moderatamente «il criterio della maggiore accessibilità per il lettore moderno rispetto al criterio filologico della maggiore vicinanza al testo letto da Pomponazzi» (*Avvertenza*, p. LXVII). Completano la *Bibliografia* l'elenco esaustivo delle opere pomponazziane, ripartite tra le edizioni e traduzioni integrali dei trattati e le edizioni dei corsi universitari, nonché una dettagliata rassegna degli studi finora pubblicati in Italia e all'estero.

M. C.

★

JONATHAN SEITZ, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 298 pp.

A DISTANZA di più di venti anni dal volume di Ruth Martin (*Witchcraft and the Inquisition, 1550-1650*, 1989), con questo studio Seitz intende occuparsi della questione della stregoneria a Venezia nella prima età moderna per mostrare come spesso le accuse fossero frutto della litigiosità (che lo studioso considera tipicamente veneziana) piuttosto che «to further justice» (p. 2). Già questa prima affermazione sollecita una serie di riflessioni sul taglio divulgativo e anche accattivante, ma purtroppo spesso privo di una solida struttura storico-documentaria: i documenti presentati, pur interessanti, non vengono collocati nella giusta cornice storica, perdendo così una parte del loro valore poiché spesso le fonti sono giustapposte e non esaminate. Ci si aspetterebbe inoltre che un'affermazione sulle ragioni dei processi veneziani per stregoneria scaturisse almeno da un dato comparativo: ma così non è. L'A. intende esaminare le ragioni del Sant'Uffizio veneziano nel condurre i processi per stregoneria: a tal fine insiste molto sul confine indefinito tra naturale e soprannaturale. Spesso però questo argomento si confonde con la questione della prova in termini giudiziari: le denunce conseguivano dai sospetti e dalle convinzioni diffuse e sembra poco plausibile che gli accusatori si proponessero di avanzare un'accusa con prove circostanziate dal momento che l'onere della prova spettava all'imputato. La seconda parte del libro è dedicata agli esorcismi e agli esorcisti come fonte per definire le malattie dovute a cause soprannaturali, al ruolo dei medici nel diagnosticare mali provocati da elementi naturali o soprannaturali o nei processi di beatificazione e canonizzazione. L'A. conclude ricordando che il Sant'Uffizio di Venezia non pronunciò alcuna condanna per *maleficium* (p. 239) e suppone che il coinvolgimento di medici tra i testimoni privilegiati fosse diretto a impedire il ricorso a spiegazioni soprannaturali. La debolezza dell'argomentazione diventa ancor più evidente nel momento in cui si mettono a confronto i processi inquisitoriali con quelli inglesi, la cui differenza è data soprattutto dal fatto di basarsi sulle tradizioni di diritto romano gli uni e sulla *common law* gli altri. È un libro che non risulta privo di generalizzazioni (*Venetians' beliefs*, p. 70), come pure di valutazioni che avrebbero richiesto maggior sviluppo

(p. 92, n. 30; p. 163), anche se l'A. talvolta mostra di essere consapevole della complessità del tema trattato e invita a non cadere vittime di infruttuose dicotomie. Ci sono certo analisi condivisibili, ma l'impressione rimane quella che il desiderio di proporre risultati originali abbia offuscato il rigore dell'analisi.

M. V.

★

BERTRANDO SPAVENTA, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, con appendice e materiali testuali a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, Pisa-Roma, Serra, 2011, 388 pp.

IL volume presenta gli scritti di Spaventa sul Rinascimento tratti dai *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* pubblicati originariamente a Napoli nel 1867 come raccolta di testi composti in gran parte negli anni 1854-1856. Vengono qui ripubblicate le prime quattro sezioni dei *Saggi*, di cui le prime due, le più ampie, sono dedicate a Campanella e a Bruno. La sezione campanelliana consta di tre articoli: *La personalità di Campanella e carattere della sua filosofia*, *Teoria della cognizione e Metafisica* (pp. 41-127), mentre quella bruniana di quattro: *Principi della filosofia pratica*, *L'amore dell'eterno e del divino*, *La dottrina della conoscenza* e *Concetto dell'infinità* (pp. 129-217). La terza sezione ripropone le pagine *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI* (pp. 219-259) mentre la quarta, dedicata alla filosofia di Mamiani, comprende due scritti, *L'accademia di filosofia italiana* e *Terenzio Mamiani e Saggi sulla filosofia del Mamiani* (pp. 261-301). A queste quattro sezioni segue una Appendice (pp. 303-358) che presenta tre testi apparsi tra il 1852 e il 1872: i *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI* (1852), *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. Lezioni su Campanella e Bruno* (1862) e infine la recensione *La vita di Giordano Bruno scritta da Domenico Berti* (1872). Chiude il volume una raccolta di Materiali (pp. 359-386) dove sono riuniti alcuni testi di autori con cui Spaventa polemizza e dove è dato particolare spazio ad Alessandro D'Ancona e a Terenzio Mamiani. Come ricorda il curatore, questi ultimi testi «hanno l'unico scopo di aiutare il lettore a ricostruire, sebbene parzialmente, i nessi storiografici che legano Spaventa al dibattito dell'epoca» (p. 160). Nella sua precisa Introduzione (pp. 11-23) Giuseppe Landolfi Petrone ricostruisce «alcuni aspetti dell'attività di Spaventa come storico e interprete del Rinascimento italiano, per chiarire brevemente il contesto in cui nacquero i testi riproposti in questo volume» (p. 12). Da questi scritti emerge nitidamente l'ipotesi su cui si regge il lavoro storiografico di Spaventa, secondo cui il Rinascimento sarebbe stato rimosso dal contesto culturale europeo per «escludere la filosofia italiana dal corso della modernità» (p. 11), mentre in realtà per il filosofo italiano fu proprio la speculazione del Rinascimento a dare inizio al pensiero moderno. Gli scritti raccolti in questo volume, seppure composti con finalità e intenti diversi, mostrano comunque la coerenza teorica di Spaventa. L'autore dei *Saggi* piega infatti ai propri assunti e al proprio modello interpretativo i diversi testi, classici o contemporanei. Si tratta di uno schema storiografico fortemente speculativo e che ha al centro l'idea della

circolazione della filosofia italiana in Europa. Ma se Spaventa non esita ad adattare, talvolta con indubbia disinvoltura, la filosofia del 'Risorgimento' italiano a questa sua ipotesi, egli mostra anche una profonda padronanza degli autori di questo periodo ed in particolare di Bruno e di Campanella.

L. B.

★

BERNARDINO TELESIO, *Sobre los cometas y la Vía Láctea. De cometis et lacteo circulo*. Edición bilingüe. Edición del texto latino, introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Editorial Tecnos, 2012 (Clásicos del Pensamiento, 114), 116 pp.

PER lungo tempo l'attenzione degli studiosi di Telesio si è concentrata quasi esclusivamente sulla sua opera maggiore, il *De rerum natura iuxta propria principia*. Una delle conquiste recenti della storiografia telesiana è costituita dal riconoscimento del valore dei numerosi opuscoli del filosofo cosentino, non più considerati un'attività marginale priva di originalità. Merito di Miguel Ángel Granada, importante studioso della cosmologia rinascimentale, è aver posto l'attenzione su uno degli scritti telesiani tradizionalmente più trascurati, il *De cometis et lacteo circulo*. Il testo latino di questo scritto viene per la prima volta affiancato da una traduzione in una lingua europea moderna. La dettagliata introduzione che precede il testo non costituisce solo una vera e propria introduzione in lingua spagnola all'opera di Telesio, ma anche un'innovativa analisi dell'opera telesiana nel contesto del dibattito cosmologico del XVI secolo. Ne risulta un'immagine di Telesio ben distante da quella di studioso solitario impegnato in un serrato corpo a corpo con i testi di Aristotele. Attento alle innovazioni astronomiche del tempo, Telesio conosce la nuova teoria ottica elaborata da Cardano nel *De subtilitate* sulla base delle comete degli anni 1530-33, ma soprattutto le rivoluzionarie osservazioni della *nova* in Cassiopea del 1572 e della cometa del 1577. Non a caso la posizione che Telesio assume nel trattato, composto assai probabilmente intorno al 1580, è diversa da quanto aveva espresso nelle edizioni precedenti del *De rerum natura* (1565, 1570). La concezione delle comete che emergeva da questi scritti era legata alla tradizionale visione peripatetica. Mantenendo ferma la natura sublunare dei fenomeni cometari, Telesio aveva sostituito la combustione di condensazioni dell'aria superiore alla infiammazione di esalazioni terrestri previste da Aristotele. Nella cosmologia telesiana, infatti, all'aria superiore era attribuita una natura assai vicina a quella ignea dei cieli. Tuttavia, se le osservazioni astronomiche del 1572 e 1577 costituiscono uno spartiacque decisivo per la teoria cometaria e per la cosmologia rinascimentale, in Telesio il loro effetto è limitato a una nuova concezione delle comete compatibile con la sua cosmologia. La stessa redazione dell'opuscolo ha origine dagli interrogativi che i nuovi fenomeni ponevano non solo alla cosmologia tradizionale ma anche a quella fino ad allora elaborata da Telesio. L'adozione della teoria ottica e l'accettazione della collocazione celeste di alcune comete non comporta per Telesio il rifiuto delle tradizionali sfere pla-

netarie, che sono ritenute solide ma non impenetrabili alle esalazioni terrestri che si condensano e brillano al di sopra e al di sotto della sfera della Luna. La compresenza di posizioni tradizionali e innovatrici e la rilevanza attribuita alle osservazioni astronomiche del periodo fanno dell'opuscolo telesiano, come osserva Granada, una parte integrante di quel «complesso mosaico in profonda trasformazione» che è la cosmologia della seconda metà del Cinquecento.

F. G. S.

★

SIMONE TESTA, *Scipione di Castro e il suo trattato politico*. Testo critico e traduzione inglese inedita del Seicento, Roma, Vecchiarelli, 2012, 204 pp.

LA nota silloge di scritture intitolata *Thesoro politico*, pubblicata anonima nel 1589 per i tipi di una inesistente «Accademia italiana di Colonia», si apre con uno scritto di Scipione Di Castro, il *Delli fondamenti dello Stato et instrumenti del regnare*, dedicato a descrivere le qualità politiche e morali che caratterizzano l'ottimo principe. Ascrivibile dunque al genere tradizionale degli *specula principum*, l'opera – a cui l'autore lavorò lungamente senza portarla a compimento – ha però il merito di rappresentare alcune linee di fondo della riflessione cinquecentesca sui problemi del vivere associato, affrontando argomenti centrali nella trattatistica del tempo. I temi della prudenza, ad esempio, e del valore civile della religione, per non parlare dell'intreccio fra medicina, geografia e politica, trovano infatti spazio nelle pagine del trattato, che non a caso riscosse una certa fortuna tra la fine del sedicesimo secolo e la prima metà del diciassettesimo, come dimostrano il numero di copie manoscritte per ora rinvenute (in tutto 25 codici) e le due stampe del 1589 e del 1601. Utile quindi a comprendere meglio la cultura politica coeva e non privo di spunti originali (si vedano le pagine, dal significato anche autobiografico, riguardanti i ministri e il favorito del principe), il trattato è oggi a disposizione degli studiosi grazie al lavoro di Simone Testa. Frutto di studi svolti presso il Dipartimento di italiano di Royal Holloway, il volume presenta una trascrizione dello scritto del Di Castro basata sulla versione del manoscritto Boncompagni D 10, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e contenente non solo due versioni del trattato, una autografa e l'altra in pulito (scelta da Testa per essere trascritta), ma anche «copie di lavoro con appunti e postille destinati a confluire in un'edizione definitiva mai portata a termine». La trascrizione è preceduta da un'ampia Introduzione – nella quale lo studioso ricostruisce per sommi capi sia la vita controversa del Di Castro sia il contesto culturale che fa da sfondo all'opera, analizzandone dettagliatamente i capitoli – e da una Nota al testo che dà conto delle scelte ecdotiche compiute. Inoltre, al fine di mostrare la diffusione del testo ben oltre i confini italiani, Testa ha ritenuto opportuno includere la traduzione inglese dello scritto, facendola precedere da alcune pagine introduttive sulla circolazione in Gran Bretagna dei *Tesori politici*. Così composto, il volume offre alla comunità degli studiosi e a quella più vasta dei comuni lettori la possibilità di conoscere o riscoprire un trattato che, pur incompiuto, è degna espressione di quei

problemi etici e politici che nel corso del Cinquecento europeo hanno agitato le coscienze degli uomini di azione e di lettere.

A. P.

★

Le schede del presente fascicolo sono state redatte da: Simonetta Adorni-Braccesi, Lorenzo Bianchi, Lucio Biasiori, Teresa Caligiure, Massimiliano Chianese, Valerio Del Nero, Teodoro Katinis, Patricia Lojkine, Alessio Panichi, Chiara Petrolini, Andrea Rabassini, Simone Ragagli, Francesco Giuseppe Sacco, Christina Savino, Leendert Spruit, Andrea Suggi, Michaela Valente, Dagmar von Wille.

SPHAERA



CON TOLOMEO E CON COPERNICO. L'ASTROLOGIA NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

SUMMARY

A particular trend in astrology during the sixteenth and seventeenth centuries drew inspiration from the methodology employed in Ptolemy's *Tetrabiblos*, while using astronomical tables taken from Copernicus' system. This Note sheds light on this trend, with particular reference to R. Westman's recent book on *The Copernican Question. Prognostication, Skepticism and Celestial Order* (2011).

IL recupero umanistico dell'autentico volto della cultura classica, e le nuove e più corrette edizioni dei grandi testi delle matematiche tardo-antiche (con un posto d'onore per quella geometria del cielo che per gran parte è l'antica astronomia), ora diffuse a stampa, comportarono un profondo rinnovamento della teoria e della pratica astrologiche, non meno che degli altri campi del sapere. Grande fu il ruolo delle traduzioni, condotte direttamente dal greco, di due fondamentali trattati di Claudio Tolomeo, la *Mathematiké Syntaxis* e la *Tetrabiblos*. La prima, indicata con il titolo di *Almagestum*, mutuato dall'arabo, fu resa in latino da Georg Peurbach (1423-1461) e dal suo allievo Johannes Müller, detto Regiomontano (1436-1476), che ne portò a termine l'edizione, corredandola con una *Epitome all'Almagesto*, pubblicata nel 1496. La seconda, denominata *Quadripartitum*, fu edita in due fasi: i primi due libri, volti da Joachim Camerarius, videro la luce nel 1535; gli ultimi due, tradotti da Antonio Gogava, nel 1548. Le nuove versioni rendevano ora possibile confrontarsi con l'autentica fisionomia dello studio tolemaico degli astri, in ambedue le sue articolazioni, così come lo stesso Tolomeo le aveva indicate in apertura del Proemio della *Tetrabiblos*. La prima ricerca, quella cui è dedicata la *Mathematiké Syntaxis*, era tesa a determinare con esattezza geometrica i moti del cielo; la seconda, nella *Tetrabiblos*, era volta a cogliere le modificazioni indotte da quei moti nella materia.¹ La seconda articolazione della ricerca, da Tolomeo indicata con il lemma *apotelesmatica* (letteralmente ricerca sugli effetti astrali), può naturalmente svilupparsi solo a condizione di disporre di una teoria dei moti planetari e di una determinazione esatta delle posizioni planetarie in rapporto alla Terra. L'astrologia, così come Tolomeo la teorizza pur senza mai indicarla con questo nome, estraneo al lessico degli astrologi di lingua greca, è dunque possibile soltanto in stretto rapporto con l'astronomia.

ofaraco@tin.it

¹ CL. TOLOMEO, *Tetrabiblos*, Proemio, 1-12.

La lettura delle nuove e più precise traduzioni della *Tetrabiblos* convinse presto gli studiosi che l'astrologia di Tolomeo divergeva in più di un punto dall'immagine che ne era stata data in base alle versioni e ai commenti in arabo, largamente diffusi nel tardo Medioevo latino. Attraverso quella mediazione, l'astrologia tolemaica era stata recepita in Occidente come componente di una *koiné* nella quale i suoi motivi sembravano saldarsi senza contrasti con temi neoplatonici, harrariani, ermetici e magici. Il confronto con la lezione originale proponeva il profilo di una teoria e pratica astrologiche razionalmente strutturate e matematicamente organizzate, esenti da commistioni con motivi magici, persino troppo caute sul terreno delle previsioni generali. Segnare le distanze, in particolare, fra astrologia e magia, recuperando a certe condizioni la prima e circoscrivendo la seconda, era stata impresa più ardua per gli studiosi tardo-medievali, ancora convinti della autenticità tolemaica del testo che in latino denominarono *Centiloquium*. La raccolta delle cento sentenze, che si voleva compendio dei temi cardine dell'astrologia di Tolomeo, faceva spazio a motivi raccordati strettamente all'ermetismo e alla magia, ma estranei al rigoroso razionalismo della *Tetrabiblos*. Come tener lontano dall'astrologia il riferimento alla magia, se nemmeno Tolomeo, sommo astrologo, lo aveva evitato? Diversamente andarono le cose per i dotti del Cinquecento, che in astrologia furono protagonisti del movimento di ritorno a Tolomeo, e che con Cardano giunsero presto a definire il *Centiloquium* come un'opera spuria, più vicina a praticanti mossi da avidità di lucro, che non allo scienziato alessandrino.¹

A partire dalla fine del Quattrocento, furono numerosi gli studiosi delle stelle che in astrologia si ispirarono esplicitamente a Tolomeo: basterebbe a dimostrarlo il gran numero di commentatori della *Tetrabiblos*, autori di scritti editi e inediti, da Giuliano Ristori a Cardano a Nabod a Placido Titi. Si ebbero così, come era in parte già accaduto nel secondo Medioevo, due diversi filoni di sviluppo, razionalistico e matematico il primo, incline a rinnovare il rapporto con la magia e l'ermetismo il secondo: distinzione che corse parallela a quella fra astrologia dotta e astrologia popolare, senza mai identificarsi pienamente con essa. Un aspetto molto interessante della questione è rappresentato dal fatto che, con paradosso solo apparente, molti degli astrologi 'tolemaici' del periodo erano copernicani in astronomia.

Giusto cent'anni fa, in una presentazione divulgativa del rapporto fra astrologia e religione presso i Greci e i Romani, Franz Cumont ebbe ad affermare senza tema di retorica che, dopo un migliaio di anni, il potere dell'astrologia si esaurì quando, con Copernico, Keplero e Galileo, il progresso dell'astronomia capovolse la falsa ipotesi su cui si fondava la sua intera struttura, cioè il sistema geocentrico dell'universo.² La tesi così espressa era legata a una fase degli studi, che aveva fatto seguito alle edizioni tardo-ottocentesche di testi astrologici a lungo dimenticati nelle biblioteche, ed era incentrata sulla convinzione che l'astrologia fosse in-

¹ G. CARDANO, *In Cl. Ptolemaei Pelusiensis IIII de astrorum iudiciis... Commentaria*, III, 2, in *Opera omnia*, a cura di Ch. Spon, Lugduni, Huguetan & Ravaud, 1663, vol. v, p. 356.

² F. CUMONT, *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani* (1912), a cura di A. Panaino, Milano, Mimesis, 1990, p. 30.

scindibilmente legata all'antica immagine del mondo: destinata, quindi, a crollare inevitabilmente insieme con essa. Lo stesso tipo di convinzioni aveva suggerito, in rapporto con la innegabile presenza dell'astrologia in epoche successivi alla rivoluzione copernicana, il sottodimensionamento del suo significato attraverso la categoria della 'sopravvivenza', del residuo non esorcizzato del passato, utilizzata in senso specifico anche nei fondamentali studi che Aby Warburg raccolse sotto il titolo significativo *Divinazione antica pagana in testi e immagini dell'età di Lutero*.¹ Lo sviluppo delle indagini storiche degli ultimi decenni ha però mostrato la persistenza non residuale dell'astrologia, pur attraverso fasi e momenti diversi, lungo tutto il corso dell'età moderna e contemporanea.² Non vi è alcun parallelismo tra affermazione del copernicanesimo e declino dell'astrologia: le tecniche astrologiche erano sembrate trovare un inquadramento ottimale all'interno dell'immagine geocentrica del mondo, ma da essa non dipendevano affatto. Ciò che in tutte le epoche è stato preliminare al lavoro astrologico sono le tavole delle posizioni planetarie in prospettiva terrestre. L'adozione dell'ordinamento planetario copernicano comportò integrazioni e modifiche delle tavole computate sulla base del sistema tolemaico, ma non la cancellazione della ricerca sugli 'effetti', in senso astrologico, dei pianeti, che anzi poté sperare di raggiungere, con le nuove tavole, una precisione maggiore. Ne fu consapevole Erasmus Reinhold (1511-1553), che si impegnò in una complessa opera di correzione degli errori di calcolo presenti nel *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), nella convinzione che la revisione 'copernicana' del computo consentisse anche di costruire nuove e più accurate indagini astrologiche. Significativa fu la denominazione che Reinhold scelse per le sue tavole, edite nel 1551 e grande veicolo della penetrazione del copernicanesimo nell'ambiente tedesco: *Prutenicae tabulae motuum planetarum*, a sottolineare la radicazione prussiana dell'orientamento di studio astronomico-astrologico, riunito intorno a Melantone, che utilizzò la nuova astronomia anche con lo scopo di fornire una nuova e più solida base al lavoro astrologico, inteso come strumento per leggere nei cieli la volontà di Dio. Il modello copernicano dell'universo comportava un ordinamento planetario diverso da quello in rapporto al quale, in *Tetrabiblos*, I, 4, Tolomeo aveva descritto le qualità degli effetti dei pianeti, facendole variare in relazione alle loro distanze dal Sole. L'utilizzo delle nuove tavole poteva consentire di registrare meglio la teoria dell'azione planetaria e assicurare maggiore efficacia alla previsione astrologica, la cui frequente inadeguatezza, specialmente nel caso delle previsioni relative agli eventi generali, aveva fornito ai suoi critici un'arma incisiva. Non a caso, su alcuni dei problemi impliciti nell'ordinamento planetario proposto dalla scienziato alessandrino si erano concentrati, come su un elemento di debolezza dell'astrologia, alcuni degli argomenti esposti da Giovanni Pico nei libri IX e X delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

¹ Cfr. A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico: contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. Bing, Firenze, La Nuova Italia, 1966; poi in *La rinascita del paganesimo antico ed altri scritti 1889-1914*, a cura di M. Ghelardi, Torino, Aragno, 2004.

² Fra le ricostruzioni storiche più recenti cfr. K. von Stuckrad, *Storia dell'astrologia. Dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Mondadori, 2005.

La compresenza, negli stessi ambienti e presso gli stessi studiosi, di una astrologia ispirata ai principi metodologici della *Tetrabiblos*, e di schemi di calcolo connessi con l'astronomia proposta da Copernico, è sottolineata con vigore, e ampiamente documentata, in un ricco volume di Robert Westman sulla questione copernicana.¹ La formazione della prospettiva copernicana, la sua penetrazione nella cultura europea, i dibattiti che la accompagnarono, sono in esso minutamente ricostruiti, lungo un arco temporale che si spinge fino alla fine del Seicento. Alla vasta ricostruzione storica, nella quale confluiscono molti anni di ricerche, Westman collega anche uno specifico interrogativo. Il fatto che il nuovo ordinamento planetario potesse essere utilizzato in vista della costruzione di effemeridi più precise, e dunque dell'affinamento della previsione astrologica, rispose forse alle intenzioni di Copernico stesso? Ovvero, sarebbe possibile avanzare l'ipotesi che Copernico abbia scritto il *De revolutionibus* come contributo al dibattito intorno all'astrologia, puntando a renderne più solide, con una base astronomica migliore, le previsioni? Potrebbe lo studioso polacco essere stato spinto in tale direzione anche dalla lettura delle critiche alle basi astronomiche dell'astrologia svolte nelle pichiane *Disputationes*, edita a Bologna nel 1496, pochi mesi prima del suo arrivo in città?

Come è noto, e Westman stesso lo sottolinea più volte, Copernico non scrisse una sola parola di astrologia. La sua formazione si svolse tuttavia in una fase di grande sviluppo dell'arte astrologica, specialmente nel versante che riguarda le previsioni generali, in un ambiente nel quale guerre ed epidemie erano oggetto di ansie, preoccupazioni e timori collettivi. I suoi soggiorni di studio in Italia alla fine del Quattrocento, e in particolare il periodo di Bologna, lo misero in contatto con un modo di intendere e sviluppare la scienza delle stelle che al tentativo di previsione del futuro faceva largo spazio. E a Bologna egli fu allievo e stretto collaboratore di Domenico Maria Novara, forse il più importante, in quel momento, degli autori italiani di pronostici astrologici. Se nel *De revolutionibus* non scrisse di astrologia, fu forse perché, alla maniera di Tolomeo, che all'*Almagesto* aveva affiancato la *Tetrabiblos* senza mescolare le due diverse indagini, si riprometteva di trattarne in un secondo momento? Nella *Narratio prima*, Georg Joachim Rheticus, il suo più fedele collaboratore ed amico, inserì una profezia politica su base astrologica, la cui presenza, come segnalò J. L. E. Dreyer nella sua classica storia dell'astronomia, Copernico non ignorava certo. Rheticus si aspettava forse che Copernico si impegnasse, in un'opera successiva, a difesa dei pronostici?²

Gli argomenti cui Westman appoggia questa serie di questioni sono sostenuti da ricerche vaste e puntuali; ma che Copernico intendesse finalizzare la sua opera al consolidamento delle basi della previsione astrologica, e magari si ripromettesse di intervenire personalmente, in una fase successiva, sull'argomento, non può considerarsi altro che una suggestiva ipotesi. Il discorso può però essere anche

¹ R. WESTMAN, *The Copernican Question. Pronostication, Skepticism and Celestial Order*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2011.

² Ivi, p. 11. Il riferimento è a J. L. E. DREYER, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero* (1905), Milano, Feltrinelli, 1970.

capovolto. Se non abbiamo argomenti decisivi per affermare che Copernico fosse un sostenitore dell'astrologia, e aspirasse a riformarla, non abbiamo neanche argomenti che ci consentano di concludere che la avversasse. Anzi il fatto che abbia lavorato fianco a fianco con studiosi delle stelle che erano anche astrologi provetti, senza mai sottoporre a critica la loro elaborazione e il loro operato; e che non abbia impedito a Rheticus di introdurre una pagina astrologica a metà della *Narratio prima*, inducono a ritenere probabile che non abbia mai fatto propria la polemica antiastrologica, recentemente rinverdata dalle *Disputationes* pichiane.

IL LESSICOGRAFO DELL'ASTROLOGIA.
NOTE BIOGRAFICHE SU GIROLAMO VITALE
(1623 / 24 - 1698)

ANDREA RABASSINI

A mia madre Gabriella.
In memoriam.

SUMMARY

The Theatine priest and scholar Girolamo Vitale (1623/24-1698) was the author of, among other works, a unique *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*. Using the little information available, this Note outlines a biographical sketch which takes into account Vitale's movements and acquaintances. It also sheds light on the intricate nexus between religious interests and astronomical-astrological themes in his works.

IL personaggio oggetto del presente contributo appartenne all'Ordine dei Chierici Regolari, detti Teatini. Per denominarlo, adottò la forma che sembra prevalente nelle testimonianze dell'epoca: 'Girolamo Vitale'. Bisogna ricordare, però, che il cognome è attestato anche come 'Vitali', mentre il nome, com'è usuale in questi casi, viene pure citato nelle varianti 'Gerolamo' e 'Geronimo'.

I dati biografici sino ad oggi noti, per lo più, coincidono con le scarse ma preziose informazioni trasmesse dagli storici teatini del Sei e del Settecento.¹ Stando

rabassini@libero.it

Abbreviazioni:

Historiae = I. SILOS, *Historiarum Clericorum Regularium... pars tertia*, Panormi, ex typographia Petri de Insula, 1666;

Lexicon 1668 = H. VITALIS, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum...*, Parisiis, ex officina Ludovici Billaine, 1668;

Lexicon 1690 = H. VITALIS, *Lexicon mathematicum, hoc est rerum omnium ad universam plane mathesim... spectantium collectio et explicatio...*, Romae, typis et impensis Iosephi Vannaccii, 1690;

Lexicon 2003 = G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, rist. anast. dell'ed. del 1668, a cura di G. Bezza, Pref. di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003;

Scrittori = A. F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, p.te II, Roma, Congregazione di Propaganda Fide, 1780.

Sono molto grato a Germana Ernst per i suoi consigli, sempre preziosi, e per la fiducia che mi ha dimostrato. Ringrazio inoltre: Mauro Mazzucotelli e D. Roberto Donghi, archivista di Monte Oliveto Maggiore, per le informazioni provenienti dalle fonti archivistiche olivetane; Gianni Donati, per l'aiuto fornitomi.

¹ *Historiae*, pp. 576-579; *Scrittori*, pp. 481-484.

a queste fonti, Vitale nacque nel 1623/24 a Capua e qui fu ammesso all'Ordine dei Teatini, presso la locale Casa di Sant'Eligio. Da Capua fu mandato a Roma, per affrontare il noviziato presso la Casa di San Silvestro al Quirinale. Non conosciamo la data del suo arrivo nella città pontificia, ma sappiamo che al termine del periodo di prova fece la professione religiosa, in San Silvestro, l'8 settembre 1641.¹ Egli stesso, poi, riferisce di essere stato «connovizio» dell'«amico» Guarino Guarini² – il cui nome divenne celebre, soprattutto, nel campo dell'architettura.³

Fatta la professione, formalmente Girolamo apparteneva ancora alla comunità di Sant'Eligio.⁴ Tuttavia è possibile che, dopo il '41 e per diversi anni, egli sia rimasto a Roma per attendere al *curriculum studiorum* previsto dalle costituzioni teatine.⁵ È comunque documentato che il chierico capuano trascorse la maggior parte della sua esistenza proprio a Roma, in San Silvestro.⁶ Nondimeno, durante la sua vita di religioso, dovette essere sottoposto ad alcuni trasferimenti. In particolare, è possibile che abbia soggiornato in terra veneta per un lasso di tempo piuttosto lungo, almeno a partire dal 1650. Fonti d'archivio, infatti, dimostrano che nel febbraio del '50 risiedeva a Verona, presso la Casa di Santa Maria della Ghiara.⁷

L'anno seguente Girolamo pubblicò a Venezia, sotto lo pseudonimo di «Nicolaus Vitalis», un volume contenente tre «discussioni canoniche», intitolato *De speciali voto*.⁸ Successivamente, nella seconda metà degli anni Cinquanta, alcune circostanze evidenziano ancora i contatti di Vitale con ambienti culturali e religiosi veneti. In particolare, mette conto rilevare che, il 26 dicembre 1657, è attestata la presenza del teatino a Padova: nella chiesa del monastero benedettino femminile di Santo Stefano, egli pronunciò una predica dal titolo alquanto singolare: *La Corona settentrionale. Oratione astronomica detta in lode di Santo Stefano protomartire*.⁹ L'orazione, che ha una forte connotazione astrologica, fu data alle stampe nel '58. Interessante osservare, a questo riguardo, che il discorso di Vitale fu pubblicato a istanza delle «cancelliere» del monastero di Santo Stefano, le monache Marina Zaguri e Camilla Arrivaben. A proposito di questo scritto agiografico, si aggiunga che la sua peculiare natura è passata sinora quasi inosservata, dal momento che lo storico teatino Giuseppe Silos riferì un titolo abbreviato in cui (volutamente?) scomparve il carattere 'astronomico' dell'opera; stessa omissione presso il confr-

¹ *Historiae*, p. 576; *Nomi e cognomi de' Padri e Fratelli professi della Congregazione de' Chierici Regolari*, Roma, per Giovanni Giacomo Komarek, 1698, p. 44; *Scrittori*, p. 481.

² *Lexicon 1690, Praefatio ad... lectorem*, § 10, s.n.p.

³ Guarino Guarini, a cura di G. Dardanella et alii, fotografie di P. Dell'Aquila, Torino et alibi, Allemandi, 2006; Guarini, *Juvarra e Antonelli. Segni e simboli per Torino*, a cura di G. Dardanella e R. Tamborrino, Milano, Silvana, 2008.

⁴ *Nomi e Cognomi*, cit., p. 44; *Scrittori*, p. 482.

⁵ *Constitutiones Congregationis Clericorum Regularium*, Romae, ex typographia Stephani Paulini, 1604, p. 47.

⁶ *Scrittori*, p. 482.

⁷ Cfr. *I Teatini*, a cura di M. Campanelli, Intr. di G. Galasso, Roma, Storia e Letteratura, 1987, pp. 223, 385.

⁸ Vedi *infra*, Appendice bibliografica, 1.1. Cfr. *Historiae*, p. 576; *Scrittori*, pp. 483-484.

⁹ Vedi *infra*, Appendice bibliografica, 1.2.

tello Antonio Francesco Vezzosi, secondo il cui resoconto, oltretutto, l'orazione sarebbe dedicata a «S. Stefano Re d'Ungheria».¹

Allo stato attuale delle ricerche, non sappiamo con esattezza quando Vitale abbia lasciato il Veneto. Possiamo osservare che negli anni Cinquanta gli editori e i censori delle sue opere si collocano nel territorio della Repubblica di Venezia. In seguito, si assiste a una serie di spostamenti geografici nei rapporti editoriali del Capuano. Anche la sua attività religiosa dovette svolgersi altrove: gli elementi in nostro possesso conducono innanzitutto nel Mezzogiorno d'Italia. Un episodio autobiografico trasmesso dallo stesso Vitale, infatti, lascia intendere che egli, per un periodo, abbia vissuto a Napoli.² Una conferma della sua presenza nella capitale partenopea giunge poi da un passo di Placido Titi, messo in luce da uno studio assai recente:³ nel secondo volume del *De diebus decretoriis*, uscito a Pavia nel 1665, il monaco perugino riferisce quanto Vitale gli aveva inviato appunto «da Napoli», circa l'interpretazione astrologica della morte di un nipote, avvenuta nel luglio del 1659.⁴

Negli anni Sessanta, il nostro teatino lavora alla redazione di un ampio *Lexicon* matematico. Intanto, nel '66 vengono stampati, all'interno della storia dei Chierici Regolari di Giuseppe Silos, quattro brevi componimenti di Vitale, in distici elegiaci.⁵ E finalmente, nel '68, esce a Parigi il *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*;⁶ in appendice trovano spazio tre questioni sulla «simpatia», edite sotto il titolo: *Digressio physio-theologica ad verbum Sympathia de magnetica vulnerum curatione*.⁷ La ponderosa edizione è notevole, soprattutto, perché raccoglie un lessico davvero singolare, dedicato in prevalenza a termini di ambito prettamente astronomico-astrologico. Intorno a questo nucleo e in relazione con esso, troviamo alcuni lemmi geometrici, altri di carattere geografico o meteorologico, altri ancora relativi alla descrizione di strumenti scientifici. Per la compilazione, Vitale ha attinto a centinaia di fonti diverse, che spaziano dall'astrologia alla teologia scolastica. Una decisa influenza della magia naturale del Rinascimento e della medicina di ascendenza paracelsiana, poi, s'intreccia con l'interesse per il dibattito cosmologico aperto da Copernico: di qui, ad esempio, la presa di posizione a favore del sistema ticonico e la consapevolezza dell'immenso ampliarsi dell'universo, cui le nuove scoperte vanno conducendo. La digressione che chiude il volu-

¹ *Historiae*, p. 576; *Scrittori*, p. 484. Invece, sul contenuto astrologico della predica di Vitale, vedi *infra*, *Appendice bibliografica*, II.13.

² *Lexicon* 2003, p. 540 (qui e oltre cito *Lexicon* 1668 attraverso *Lexicon* 2003; le indicazioni seguite da una S saranno relative alla dissertazione sulla «simpatia», che ha una numerazione delle pp. a parte).

³ M. MAZZUCOTELLI, *Cultura scientifica nei monasteri italiani nel secolo di Galileo*, in *Seicento monastico italiano*, Atti del Conv. (Casamari-Sora, 15-18 sett. 2011), Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, in corso di pubblicazione.

⁴ P. TITI, *De diebus decretoriis*..., t. II, Ticini Regii, ex officina Ioannis Ghidini, 1665, pp. 188-189. Il t. I del *De diebus decretoriis* è: Ticini Regii, ex officina Ioannis Andreae Magrij, 1660.

⁵ Vedi *infra*, *Appendice bibliografica*, I.3. Cfr. anche *Historiae*, p. 576.

⁶ Si tratta di *Lexicon* 1668 (vedi *infra*, *Appendice bibliografica*, I.4).

⁷ *Lexicon* 2003, pp. 1S-60S.

me, per parte sua, si inserisce nell'ampia letteratura della prima età moderna sulla medicina magnetica.¹ Va ricordato, inoltre, che il Lessico testimonia il tentativo dell'astrologia del tempo – tentativo che andava incontro al fallimento – di accreditare il proprio statuto dottrinale riformandosi in senso 'naturalistico'; il punto di riferimento principale, in questo senso, era Placido Titi, sulla cui scorta Vitale si sforzava di riportare la dottrina astrologica al suo retroterra tolemaico.² Così il Titi, monaco benedettino della Congregazione Olivetana, è certamente una delle autorità più citate nel Lessico, dove Vitale lo definisce «magister meus»,³ nonché «amicissimus».⁴

Come si è appena potuto constatare, il Lessico si rivela utile non soltanto per tentare di ricostruire il complesso quadro delle letture di Vitale, ma anche per rintracciare alcuni dei suoi contatti e delle sue amicizie. Da una prima ricognizione sul testo, ad esempio, veniamo a sapere che l'autore fu intimo amico di Adriano Negusanti, nobile di Fano, più volte menzionato a proposito di questioni astrologiche, delle quali era ritenuto profondo conoscitore.⁵ In attesa di riscontri più circostanziati, è lecito supporre che Vitale abbia intrecciato i legami con Negusanti durante il proprio soggiorno veneto. Lo stesso sodalizio con il Titi nacque, con ogni probabilità, nel medesimo periodo, prima che il monaco olivetano si trasferisse a Pavia, dove insegnò matematica dal 1657 al 1668, anno della sua morte.⁶

Un secondo Lessico matematico, firmato da Girolamo Vitale, uscì a Roma nel 1690.⁷ Un confronto con la precedente edizione dimostra che la stampa romana, ancor più voluminosa, riproduce una nuova redazione del testo, talmente diversa dall'altra, da poter essere considerata un'opera a sé stante. La seconda edizione, infatti, non si configura come un lessico di carattere astronomico-astrologico; si

¹ Sull'argomento, in generale, cfr. R. POMA, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (xvi^e-xviii^e)*, [Paris], Orizons, 2009 (dove a p. 447, in bibliografia, è cit. *Lexicon 1668*).

² Sul Titi mi limito a ricordare: M. MAZZUCOTELLI, *Cultura scientifica e tecnica del monachesimo in Italia*, 2 voll., Seregno, Abbazia San Benedetto, 1999: vol. I, pp. 129-138; P. PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei (1550-1650)*, Rassegna storico-critica dei documenti librari custoditi nella Biblioteca «Carlo Viganò», Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 262-264, 271 (fig. 39), 273-276; G. BEZZA, *Astra non esse signa rerum, quarum non sunt causae: la causalità astrologica in Placido Titi*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006/2, pp. 633-639.

³ *Lexicon 2003*, p. 200.36.

⁴ Ivi, p. 152.54. Per i passi del Lessico in cui è citato Titi, cfr. inoltre ivi, *ad ind.*, s.v. Titi, Placido di.

⁵ Cfr. ivi, *ad ind.*, s.v. Negusanti, A. Su Adriano Negusanti jr., morto a Parigi nel 1685, cfr. M. AGOSTINI, R. ZENGARINI, *San Martino di Saltara. Intorno alla cripta*, Fano, Grapho 5, 1994, pp. 76-81; L. DE PASCALIS, *Sulle tracce del possibile ritratto di Adriano Castellesi e di alcuni suoi discendenti*, «Bollettino Società Tarquiniese d'Arte e Storia», XXXIV, 2005, pp. 123-146: 144-146.

⁶ *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia e degli uomini più illustri che v'insegnarono*, p.te I, Pavia, Stab. Tip. Successori Bizzoni, 1878 (rist. anast.: Bologna, Forni, 1970), p. 151; M. MAZZUCOTELLI, *Cultura scientifica e tecnica*, cit., vol. I, p. 129. Le fonti olivetane attestano la presenza del Titi a Padova, presso il monastero di San Benedetto Novello, tra il 1654 e il 1656; le medesime fonti tacciono, riguardo al Titi, per l'anno 1657; documentano però la sua presenza a Pavia, presso il monastero di San Bartolomeo in Strada, dal 1658 al 1668 (cfr. Archivio di Monte Oliveto Maggiore, *Familiarum Tabulae*, VI, *ad annum*).

⁷ *Lexicon 1690* (vedi *infra*, Appendice bibliografica, I.7).

presenta piuttosto come «quadrivio delle scienze e prontuario di tutta la matematica». ¹ Allo stesso tempo, nella sua veste rinnovata, il *Lexicon* rappresenta un cambio di indirizzo nei confronti dell'astrologia: nella Prefazione, infatti, l'autore ne ridimensiona esplicitamente il ruolo e prende le distanze dalla prima edizione, in cui egli aveva errato – spiega – «a causa di un'eccessiva precipitazione e dell'ardore giovanile». ² Così, nel nuovo Lessico, i riferimenti astrologici si riducono a pochi cenni e le voci connesse con i temi più squisitamente magici (come *Magia*, *Sympathia* e *Antipathia*) scompaiono del tutto, insieme alla digressione finale e alla maggior parte dei lemmi che componevano l'edizione parigina. ³ Da una prima comparazione, sembra che queste modifiche siano andate a vantaggio dell'algebra, ad esempio, e che sia stato aumentato anche lo spazio concesso alla musica e soprattutto all'architettura, considerata tanto nelle sue applicazioni civili quanto in quelle militari.

Tra le due edizioni, negli anni Settanta, erano apparsi altri lavori di Vitale. Innanzitutto, uno scritto, incentrato sulla figura di Gaetano Thiene, era uscito a Roma nel 1671, anno della canonizzazione del santo: in quelle pagine, significativamente, temi agiografici e devozionali tornavano ad annodarsi con gli interessi astronomico-astrologici dell'autore. ⁴ Nel '76, a Norimberga, era stata la volta di una nuova impresa di natura astronomica: le *Absolutissimae Primi Mobilis tabulae*. ⁵ Dopodiché, fino all'edizione romana del Lessico, pare che Vitale non abbia pubblicato più niente, forse assorbito dall'impegnativa revisione cui andava sottoponendo la prima redazione della sua opera maggiore. Dopo il secondo Lessico e fino alla morte, di nuovo nulla. L'ultima fatica del chierico capuano uscì soltanto postuma: bisogna attendere il 1702, infatti, perché a Roma veda la luce l'*Odorato liquore*, nuovo libro a carattere religioso, cui è annesso un *Esercizio di Pietà da farsi ogni giorno a beneficio delle Anime Agonizzanti*. ⁶

L'assenza di pubblicazioni, dal 1690 fino alla sua scomparsa, potrebbe essere connessa con i problemi di salute cui Vitale andò incontro negli anni conclusivi della sua vita, che ebbe termine in San Silvestro il 5 febbraio 1698. ⁷ Al momento, non sappiamo quando egli fosse rientrato a Roma. Alcuni indizi, però, inducono a ritenere che il teatino sia rimasto stabilmente nella Città Eterna almeno dai primi anni Settanta. Ma anche questa ipotesi, come altre proposte nella presente ricostruzione biografica, rimane ancora da verificare.

¹ Nel frontespizio di *Lexicon 1690* si legge che la completezza dell'opera è tale «ut non immerito quadrivium scientiarum ac totius mathesis promptuarium dici possit».

² *Lexicon 1690, Praefatio ad ... lectorem*, § 1, s.n.p.

³ La 2ª ed. fu recensita negli «Acta Eruditorum» del 1691 (pp. 301-302). Stando al computo riportato in quella sede, le due edd. avrebbero in comune soltanto 306 lemmi; la prima ne contenebbe in tutto 1345, l'altra 1269.

⁴ Vedi *infra*, *Appendice bibliografica*, 1.5 (per le edd. del testo) e 11.3 (per i rapporti tra l'opera e un interessante programma di decorazione figurativa allestito da Guarino Guarini).

⁵ Vedi *infra*, *Appendice bibliografica*, 1.6.

⁶ Cito il tit. dell'*Esercizio da Scrittori*, p. 484, di cui conservo la grafia. Vedi *infra*, *Appendice bibliografica*, 1.8 e 11.9.

⁷ *Scrittori*, p. 482.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA SU GIROLAMO VITALE

I. OPERE ED EDIZIONI

1. *De speciali voto quod emitteret Regularis... discussiones canonicae tres, auctore Nicolao Vitali, D. D. ac Moralis Theologiae Professore*, Venetiis, apud Bertanos, 1651. Versione digitale: <http://books.google.it/books?id=xgQ9FvFRQPQC&num=6&hl=it&redir_esc=y>.¹
2. *La Corona settentrionale. Oratione astronomica detta in lode di Santo Stefano protomartire il suo giorno festivo dell'anno 1657...*, Padova, per Giovanni Battista Pasquati, 1658.
3. Quattro componimenti in distici latini, annotati e stampati in forma anonima a Genova (poi pubblicati in IOSEPH SILOS, *Historiarum Clericorum Regularium... pars tertia*, Panormi, ex typographia Petri de Insula, 1666, pp. 577-579): *Bulla Coenae Domini decasticho suo ordine comprehensa*; *Quinque casus Summo Pontifici intra Italiam reservati*; *Irregularitates ex delicto*; *Irregularitates ex defectu*. Versione digitale dell'ed. 1666: <<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10940319-5>>.
4. *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum...*, Parisiis, ex officina Ludovici Billaine, 1668 (in calce al vol.: *Digressio physio-theologica ad verbum Sympathia de magnetica vulnerum curatione*). Rist. anast.: a cura di G. Bezza, Pref. di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003. Versione digitale dell'ed. 1668, con schede sull'autore e l'opera: <http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/frame_vitali.html>.
5. *Viaggio al Cielo di S. Gaetano Thiene...*, Roma, per Ignazio de' Lazari, 1671. Una 2^a ed., (Milano, per Antonio Malatesta, 1671) è segnalata da A. F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, p.te II, Roma, Congregazione di Propaganda Fide, 1780, p. 484. Versione digitale dell'ed. 1671: <<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10268770-1>>.
6. *Absolutissimae Primi Mobilis tabulae... adjecto novo fixarum omnium catalogo ad annum Jubilaei MDCLXXV...*, Norimbergae, sumptibus Wolfgangi Mauritii Endteri & Joannis Andreae Endteri Haeredum, 1676. Versione digitale: <<http://bibdig.museogalileo.it/rd/bdv?/bdviewer/bid=0000000973176>>.
7. *Lexicon mathematicum, hoc est rerum omnium ad universam plane mathesim... spectantium collectio et explicatio...*, Romae, typis et impensis Iosephi Vannaccii, 1690. Versione digitale: <<http://bibdig.museogalileo.it/rd/bdv?/bdviewer/bid=0000000300895>>.
8. *Odorato liquore, da mantener vivo in un'anima il lume della divina grazia, e grato a Dio il fumo della nostra divozione...*, Roma, per il Placho [Giorgio Placho], 1702 (in calce al vol.: *Esercizio di Pietà da farsi ogni giorno a beneficio delle Anime Agonizzanti...*). Una 2^a ed. (stesso luogo ed editore, 1727) è segnalata da A. F. VEZZOSI, *I scrittori*, cit., p. 484.

¹ Per le edizioni digitali, immesse in rete in numero via via crescente, mi limito ad alcune segnalazioni a titolo esemplificativo.

II. LETTERATURA SECONDARIA

1. G. BEZZA, *Introduzione e Bibliografia*, in G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, rist. anast. dell'ed. del 1668, a cura di G. Bezza, Pref. di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003, pp. XIX-XLVIII, XLIX-LI.
2. G. BEZZA, *L'astrologia rinascimentale nel Lexicon mathematicum di Gerolamo Vitali*, in *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Conv. di Studi (Firenze, 14-15 dic. 2001), a cura di O. Pompeo Faracovi, Presentazione di M. Ciliberto, Sarzana, Agorà, 2004, pp. 239-251.
3. S. KLAIBER, *L'iconografia di San Gaetano nel progetto per Vicenza*, in *Guarino Guarini*, a cura di G. Dardanello et alii, fotografie di P. Dell'Aquila, Torino et alibi, Allemandi, 2006, pp. 405-411 (in part. 407-409, 411 note 13-18).
4. S. KLAIBER, *Architecture and Mathematics in Early Modern Religious Orders*, relazione tenuta al Conv. Int. *Geometrical Objects. Architecture and the Mathematical Sciences. 1400-1800* (Oxford, 19-20 mar. 2007), in corso di pubblicazione.
5. G. L. MASETTI-ZANNINI, *I Teatini, la nuova scienza e la nuova filosofia in Italia (Note e ricerche d'archivio)*, «Regnum Dei», XXIII, 1967, pp. 3-79, 83-153: 30-35.
6. P. PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei (1550-1650)*, Rassegna storico-critica dei documenti librari custoditi nella Biblioteca «Carlo Viganò», Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 272 (FIG. 40), 276-278.
7. O. POMPEO FARACOVÌ, *Prefazione*, in G. VITALI, *Lexicon mathematicum*, ed. 2003, pp. IX-XVIII.
8. O. POMPEO FARACOVÌ, *Astrologia e libero arbitrio nel Lexicon di Gerolamo Vitali*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006/2, pp. 641-646 (e ora in EADEM, *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna*, Pisa-Roma, Serra, 2012, pp. 169-174).
9. M. PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, 2nd Ed. increased, Roma, Storia e Letteratura, 1964, p. 531.
10. A. RABASSINI, *Magia «bona, innocens et naturalis»*. *Temi magici nel Lessico di Gerolamo Vitali*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006/2, pp. 647-652.
11. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. VIII, New York, Columbia University Press, 1958, pp. 329-330.
12. G. TONELLI, *A Short-title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Century*, Extend. Ed., Rev. and Ann. by E. Canone and M. Palumbo, Firenze, Olschki, 2006, p. 124, n. 183.
13. P. ULVIONI, *Astrologia, astronomia e medicina nella Repubblica veneta tra Cinque e Seicento*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», LXI, 1982, pp. 1-69 (con 2 Tavv. f.t.): 9-10, nota 13.

Soltanto mentre il presente lavoro era in bozze, ho potuto vedere un ulteriore contributo, che apporta utili indicazioni riguardo alle differenze fra la prima e la seconda edizione del *Lexicon*: M. PERUGINI, *Il Lexicon mathematicum di Girolamo Vitali*, in *I lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2012, pp. 51-65.

Vengo inoltre a conoscenza di un'opera inedita e poco nota di Vitale (*Vita del Ven. Servo di Dio D. Carlo Tomasi C.R.*), conservata a Roma, Bibl. Naz. Centr., ms. S.A. Valle 51 (cfr. la scheda di L. MARTINOLI, <http://manus.iccu.sbn.it//opac_SchedaScheda.php?ID=196725>).

NATURALISER LES MERVEILLES DU MONDE?

NICOLAS WEILL-PAROT

SUMMARY

Antonella Sannino's critical edition of the pseudo-Albert the Great's *De mirabilibus mundi* represents an important contribution to the study of natural philosophy and magic in the thirteenth century. This article explores the use of key notions, such as the «wonder» (*mirabile*), the «secret» (*secretum*), the «occult» (*occultum*) and the *similitudo*, as they occur in *De mirabilibus mundi*, with a view of bringing into focus the scholarly reflection offered by Antonella Sannino.

L'INFLUENCE astrale, voire l'astrologie *stricto sensu*, furent dans la période scolastique sollicitées dans les explications des phénomènes merveilleux et des opérations magiques; la magie naturelle fut ainsi prioritairement une magie astrale. D'autres courants explicatifs se mêlèrent toutefois à cette explication principale. À partir de la fin ^{xiii}^e siècle, circula dans le monde latin, sous forme manuscrite puis imprimée, une collection de textes mêlant philosophie naturelle, magie, médecine et alchimie, et portant divers titres: *Liber Experimentorum*, *Experimenta*, *Secreta Alberti* ou encore *Liber aggregationis*. Le recueil fut fréquemment attribué à Albert le Grand. Le *Liber aggregationis*, tel qu'il figure dans les éditions du ^{xv}^e siècle, réunit le *Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium*, récemment édité par Isabelle Draelants¹ et le *De mirabilibus mundi* (désormais *DMM*), dont l'édition et l'étude constituent le présent ouvrage d'Antonella Sannino (désormais A. S.).

L'ÉDITION ET SA PRÉSENTATION

Dans la longue étude (pp. 5-71) qui précède l'édition critique du texte, A. S. montre que la tradition manuscrite confirme l'autonomie des deux textes précédemment cités. Le *DMM* se distingue des autres ouvrages d'*experimenta* par l'ampleur de sa partie théorique, dans le Prologue et l'Épilogue, qui entourent la série d'*experimenta*, et qui vise à expliquer philosophiquement les *mirabilia* naturels. Ce discours théorique exprime une thématique qui, jusqu'à un certain point, le rat-

nicolas.weill-parot@u-pec.fr

Autour de l'ouvrage d'ANTONELLA SANNINO, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011 («Micrologus' Library», 41), XII, 180 pp.

¹ I. DRAELANTS, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium* (Liber aggregationis). *Un texte à succès attribué à Albert le Grand*, Firenze, Sismel - ed. del Galluzzo, 2007 («Micrologus' Library», 23).

tache à la littérature des secrets. Les *mirabilia* sont des *secreta naturae* que l'expérience seule peut révéler. Ce recours à l'expérience caractérise non seulement des oeuvres de science naturelle d'Albert le Grand, mais aussi, comme le remarque A. S., d'autres œuvres comme les «encyclopédies naturelles» et les «répertoires pharmacologiques du XIII^e siècle». L'historiographie a considéré le *DMM* comme une compilation de passages tirés de plusieurs sources traduites du grec ou de l'arabe: Avicenne, le *De proprietatibus* de Jābir, le *Liber ignium ad comburendos hostes* de Marcus Grecus, le *Liber vaccae*, des œuvres hermétiques alexandrines etc. A. S. s'emploie à approfondir et clarifier l'analyse en précisant les sources et en dégageant les éléments constitutifs du discours théorique qui émerge de façon parfois désordonnée.

Le *DMM* est un précieux témoignage des efforts théoriques déployés pour définir la magie dans un milieu intellectuel parisien qui est confronté au XIII^e siècle à la fois à une circulation de nouveaux textes magiques (pour une bonne partie, traduits de l'arabe) et à la lecture de textes doctrinaux sur la magie (comme le *De radiis* d'al-Kindi). Le dessein explicatif des *mirabilia rerum* procéderait de cette interrogation. Pourtant la plupart de ces *auctoritates* ne sont que rarement nommées par l'auteur anonyme, qui cite pourtant le *Liber Aneguenis* (ou *Liber vaccae*) – divisé en *Liber vaccae maior* et *Liber vaccae minor* –, un texte arabe du IX^e siècle, traduit en Espagne à la fin du XII^e siècle ou au début du XIII^e siècle. Du *Liber vaccae maior* il reprend des éléments du prologue mais ignore l'expérience centrale sur la génération artificielle des animaux – une entreprise contraire à l'ordre naturel – alors qu'il reprend des expériences de magie organique et illusionniste du *Liber vaccae minor*. Selon le regretté David Pingree le *Liber vaccae* représenterait l'une des deux faces de la magie des Sabéens de Harrān, cette secte païenne en pleine terre d'Islam, à laquelle il attribuait aussi le corpus hermétique de magie astrale et plusieurs des sources compilées dans la célèbre *Ghayāt al-hakīm*, traduit en latin sous le titre de *Picatrix* (il faut cependant relever qu'un livre récent conteste l'origine harranienne de ces textes de magie astrale¹). Le *DMM* pourrait donc être compris comme la convergence de ces deux courants hypothétiquement «harraniens», l'auteur prenant soin de retirer tous les éléments hétérodoxes: astrolâtrie, pratiques démoniaques etc.

A. S. insiste justement sur l'usage du terme *nigromantia*, lequel ne désigne pas ici la magie pratiquée avec l'invocation des démons, mais une forme de magie «naturelle» *lato sensu* (qui pourrait peut-être rappeler l'expression *nigromantia secundum physicam* employée par Gundissalinus²), ou comme l'écrit A. S. une «*teoria e pratica dei segreti*». Cette nature ainsi sollicitée semble toutefois bien plus large que celle de l'aristotélisme scolastique «orthodoxe», puisque l'harmonie universelle et le pouvoir de l'âme rendent possible, par exemple, un pouvoir des paroles et que sont révélées des «substances immatérielles [ou immortelles]» qui

¹ K. VAN BLADEL, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

² Voir notamment J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

correspondent à ce(s) *spiritus* toujours ambigu(s) entre l'impersonnalité du *pneuma* et des personnifications démoniques toujours possibles.¹

La tradition manuscrite est restituée par A. S. Le *DMM* est conservé dans sept *codices* du xv^e siècle. L'édition critique tient compte des sept manuscrits, bien que seuls quatre d'entre eux offrent une version complète – le manuscrit privilégié étant celui de Venise, Biblioteca Marciana, Lat. Z 539. L'édition soignée présente deux niveaux de notes: l'apparat critique et l'identification non seulement des sources citées mais aussi de «parallèles significatifs» – ce qui est un précieux outil pour appréhender la construction du texte. Elle est suivie d'une liste des sources et d'une bibliographie.

A. S. rappelle que l'attribution à Albert le Grand est tardive et qu'elle est généralement rejetée par les spécialistes. Elle tire deux conclusions sur l'auteur. (1) Il connaît le corpus des textes magiques circulant à Paris au xiii^e siècle et il a une certaine familiarité avec des thèses et des *experimenta* que l'on trouve dans le *De universo* de Guillaume d'Auvergne. (2) Son oeuvre présente quelques similitudes avec les oeuvres de maturité d'Albert le Grand (celles des années 1260). Le texte présente également des parallèles avec l'*Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae* attribuée à Roger Bacon, datée de 1266 environ (en fait, à part la partie alchimique, il semble que le reste du texte ne pose plus de problèmes de paternité). Elle tire de ces deux conclusions l'idée que l'oeuvre aurait été rédigée entre 1223 et 1276. Faute de pouvoir proposer le nom d'un auteur, A. S. s'intéresse au milieu probable de rédaction, en montrant les convergences et les divergences avec Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Roger Bacon. De fait, le statut de ce texte est hybride: ce n'est manifestement pas un texte universitaire, ni un pur texte-recette, bien qu'une partie de ce texte soit constitué de recettes.

MERVEILLEUX, SECRET, OCCULTE

À la lecture de la savante introduction d'Antonella Sannino et du *DMM*, il apparaît que l'auteur de ce texte participe, à sa manière, à la réflexion de son temps autour de trois notions importantes: la question des merveilles (*mirabilia*), la question du *secretum* (*naturae*)² et la question de «l'occulte» (vertus ou propriétés occul-

¹ Sur l'élargissement néoplatonicien du cadre de la nature (dans un autre contexte, celui de la Renaissance), voir les remarques lumineuses de V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, dans *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, éd. D. Giovannozzi, M. Veneziani, Florence, Olschki, 2008, pp. 243-267.

² Je rappelle les études classiques sur le merveilleux: J. CÉARD, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au xvi^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977, rééd. 1996; J. LE GOFF, *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*, dans *IDEM, L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985 (nouv. éd. 1991); B. HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of his «De causis mirabilium»*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985; L. DASTON, K. PARK, *Wonders and the Order of Nature (1150-1750)*, New York, Zone Books, 1998. Sur la littérature des secrets: W. EAMON, *Science and the Secret of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1994.

tes). J'avais ailleurs¹ proposé de distinguer deux modalités d'occultation de la cause dans la science de la nature: d'un côté, le secret, un mode d'occultation provisoire, destiné à disparaître une fois qu'il est expliqué par la raison – dont le meilleur représentant serait le dernier Roger Bacon –; de l'autre, l'occulte naturel, qui peut être défini comme une forme définitive d'occultation (l'apparentant au mystère), le concept de propriétés occultes circonscrivant rationnellement et définitivement l'inconnu qui n'inquiète dès lors plus le système explicatif – Albert le Grand, dans le *De mineralibus*, serait un représentant de cette approche, puisque, à ses yeux, la philosophie naturelle aristotélisante peut d'ores et déjà faire la lumière sur tout le monde créé, le concept de «forme spécifique» endiguant l'inconnu une fois pour toutes.

Si l'on adopte ces critères, on peut se demander à quelle modalité d'occultation renvoie le *DMM*. En d'autres termes, son auteur est-il plutôt un tenant du secret (de l'inconnu explicable) ou de l'occulte (l'inconnu définitivement hors d'atteinte de la connaissance)? La question est d'autant plus pertinente qu'elle pourrait mettre en jeu (au moins dans une certaine mesure) la proximité que cette source peut avoir par rapport à Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Roger Bacon, qui sont les trois auteurs latins principaux par rapport auxquels A. S. situe le texte à la fin de son introduction.

Le *facere cessare mirabilia rerum*, expression remarquable et plusieurs fois répétée, sur laquelle s'attarde à juste titre A. S., se révèle, en réalité, très complexe même si on se limite aux parties théoriques. L'auteur anonyme propose, en effet, une typologie ternaire des *mirabilia*, qui engage les deux paramètres essentiels de la définition du merveilleux depuis l'Antiquité (Cicéron, Augustin), à savoir: la rareté du phénomène et le caractère caché de sa cause. En faisant jouer deux à deux ces paramètres, il définit trois types de *mirabilia* naturels dans son épilogue, dans un passage qu'analyse en détail A. S. (1) D'abord, sont indiquées, au sommet du merveilleux, les merveilles dont l'avènement est rare et dont la cause est inconnaissable. Ces *mirabilia* sont qualifiés de *maxima*, puisque, de fait il cumulent la rareté et le caractère définitivement inconnaissable de leur cause. (2) Ensuite sont mentionnées les merveilles dont l'avènement n'est pas rare, mais dont la cause demeure inconnue depuis les Anciens. C'est le *modum medium*, puisque le paramètre de rareté ne joue pas et qu'il est dit que «*antiqui eius causa adhuc non invenerunt*», ce qui laisse ouvert un problème: cette cause est-elle inconnaissable (est-elle du côté de l'occulte?) ou se trouve-t-elle inconnue simplement parce que personne depuis l'Antiquité n'a réussi à l'élucider (ce qui la situerait du côté du secret)? L'auteur du *DMM* ici n'est pas très explicite. (3) Enfin sont présentées les merveilles dont l'avènement n'est pas rare, mais dont la cause connue est insuffisante pour l'expliquer. Ces *mirabilia* sont qualifiés de *maiora* (un seul manuscrit les qualifie de *minora*): ils sont (si l'on comprend bien) plus merveilleux que les seconds mais moins que les premiers, sans que l'on comprenne ici très bien cette gradation. Ces *mirabilia* partagent avec les seconds le fait de n'être pas rares. Mais

¹ Qu'il me soit permis de renvoyer à mon article: *Encadrement ou dévoilement: l'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*, «*Micrologus*», 14, 2006, pp. 151-170.

alors que les seconds étaient inconnus de fait (hypothèse du secret), ceux-ci ont une cause bel et bien connue mais «insuffisante». Est-ce une insuffisance structurelle et définitive ou bien temporaire jusqu'à de plus amples investigations? Le texte ne le dit pas.

En somme, pour l'auteur du *dmm*, la question de l'inconnaissabilité définitive ou provisoire est suggérée mais n'est pas absolument claire. A. S. propose d'explicitier par des exemples précis ces trois catégories: l'eau alchimique qui brûle correspondrait à la première catégorie; l'attraction magnétique, à la deuxième (cet exemple topique est cité à deux reprises, dans le prologue); l'attraction du même par le même, à la troisième. Cet éclaircissement est intéressant et plausible, même si l'auteur ne l'exprime pas aussi clairement.

Il convient d'ajouter que, après avoir énoncé cette typologie, l'auteur du *dmm* nous promène au long d'un raisonnement sinueux où il n'est pas facile de s'y retrouver. Il explique notamment de manière assez brillante que ce qui étonne l'homme, ce qui l'émerveille, c'est la répartition inhabituelle de la faiblesse et de la force entre l'agent ou le patient, soit que le patient soit inhabituellement faible et le patient inhabituellement fort, soit que la situation soit inverse.

De fait, sa théorie explicative – comme l'a bien résumée A. S. – repose sur deux fondements: le pouvoir transitif de l'imagination (dérivant d'Avicenne) et la magie astrale, la conjonction des deux pouvant s'appuyer sur le *De radiis* d'al-Kindi où le magicien utilise non seulement les rayons astraux mais aussi ceux de sa propre imagination. De ce point de vue, tant le texte que l'analyse précise qu'en livre A. S. apporte une notable contribution au dossier du pouvoir de l'imagination que récemment Vittoria Perrone Compagni a contribué à éclairer dans plusieurs publications.¹

La doctrine des *mirabilia* reposent notamment sur deux notions importantes: la *similitudo* et les propriétés occultes. La *similitudo*, un concept clef de nature néoplatonisante, est une notion particulièrement développée dans un ouvrage comme le *Picatrix*.² Cette notion connaît des déclinaisons et des expressions multiples pour expliquer des phénomènes surprenants. Pourtant la *similitudo* est par elle-même insuffisante dans un modèle aristotélicien qui impose la contiguïté entre agent et patient; elle n'apparaît donc qu'en mode mineur dans la scolastique péripatéticienne, où elle est toujours complétée par une cause efficiente.

Deux des auteurs cités par A. S. sortent nettement du schéma strictement aristotélicien. Guillaume d'Auvergne, qui mêle dans son oeuvre aristotélisme et doc-

¹ V. PERRONE COMPAGNI, *La differenza 156 del Conciliator: una rilettura*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», nouv. série, 15, 2009, pp. 65-107; EADEM, «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, dans *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, éd. M. Bettetini et F. Paparella, collab. R. Furlan, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études médiévales, 2009, pp. 271-296.

² V. PERRONE COMPAGNI, *La magia cerimoniale del "Picatrix" nel Rinascimento*, dans *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 88, 1977, pp. 279-330, en partic. pp. 293-297 et note 63. Je me permets renvoyer également à mon article: *Les images corporeiformes du Picatrix et la magie astrale occidentale*, dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, éd. A. Caiozzo, J.-P. Boudet et N. Weill-Parot, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 117-136.

trines néoplatonisantes, exprime le principe de *similitudo* à travers la notion de *habitus* ou *aspectus* d'amitié ou de haine entre toutes les choses¹ (le passage sur la peur du loup dans le *De mirabilibus mundi* trouve dans son oeuvre des parallèles frappants). Ces interrelations de sympathie, qui l'emportent sur les propriétés elles-mêmes, reposent sur l'*unitas* et la *colligantia* de l'univers, en somme l'harmonie universelle tout entière tissée de correspondances.

Roger Bacon défend, lui aussi, un univers harmonique néoplatonisant. Chez le dernier Bacon, me semble-t-il, la notion d'occulte naturel est contournée par deux voies qui s'entremêlent chez lui : celle de l'«expérience» et celle de la correspondance néoplatonisante. Philosophe du secret plutôt que de l'occulte, Bacon place les phénomènes merveilleux prioritairement dans le champ du connaissable grâce à la *scientia experimentalis*. En même temps, son modèle explicatif rejoint en partie celui, harmonique, du *De radiis*, où toute chose peut *via* une forme de *similitudo* agir à distance sur un objet qui lui est apparié. Dans ce cadre, Bacon peut même envisager l'efficacité naturelle de paroles ou d'incantations prononcées, ce qui bien sûr n'est pas envisageable dans le cadre plus orthodoxe et plus aristotélicien d'un Albert le Grand.

L'existence de ce lien de *similitudo*, précise l'auteur du *DMM*, n'est pas pour les «gens» un *secretum* ni un *occultum* selon ses propres termes (*Non est secretum neque occultum gentibus, quoniam omne simile adiuvet et confirmet suum simile et diligit et moveat, et amplectatur illud*). En revanche, on peut supposer que l'explication de ce lien est plus obscure. Du reste, cette *similitudo* semble chez lui, comme chez la plupart des auteurs scolastiques aristotélisants, articulée *in fine* avec la théorie des propriétés occultes. Comme l'écrit très justement A. S. «la dottrina dell'affinità applicata, come avrebbe detto Aristotele, alle qualità essenziali e accidentali gioca un ruolo centrale ed è riferita alle specie e all'individuo» (p. 35). Ainsi, l'audace est le propre du lion comme espèce (*secundum totam speciem*), alors que l'audace (ou l'impudeur) est le propre de la courtisane (*meretrix*), en tant qu'individu (*secundum individuum*).

Il est intéressant donc de noter que, par le biais de la doctrine de la *similitudo*, l'auteur du *DMM* arrive à rendre compte d'un problème fondamental, celui de la différence, exprimée dans les termes de la scolastique entre les propriétés spécifiques, liées à la forme substantielle de tout individu d'une espèce, et les propriétés accidentelles, que l'on peut trouver chez un individu isolé d'une espèce – du reste, si le premier type renvoie à l'influence astrale qui régit l'ordre naturel, le second renvoie expressément à une influence astrale ponctuelle et, de là, à l'astrologie proprement dite (c'est le fondement de la magie astrale).² De fait, dans le *DMM*, cette *via similitudinis* est associée ou juxtaposée avec d'autres voies explicatives : celles qui se réfèrent aux qualités ou aux propriétés.

¹ A. QUENTIN, *Naturkenntnisse und Naturanschauungen bei Wilhelm von Auvergne*, Hildesheim, Gerstenberg, 1976; voir aussi A. SANNINO, *La dottrina della causalità nell'universo di Guglielmo d'Alvernia*, «Studi filosofici», 27, 2004, pp. 31-68.

² Je me permets de renvoyer à mon article : *Astrology, Astral Influences and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «Traditio», 65, 2010, pp. 201-230.

L'auteur du *DMM* fait, comme l'ensemble de ses contemporains, un usage des notions avicenniennes de forme spécifique et de propriété occulte. À juste titre, A. S. rapproche cette position du *De mineralibus* d'Albert le Grand. Cependant il me semble que précisément dans le *De mineralibus* on assiste à une dissociation assez curieuse entre Avicenne et la forme spécifique. Lorsqu'il cherche l'explication du pouvoir des pierres, Albert le Grand rejette quatre opinions: celle d'Alexandre d'Aphrodise (présentée comme purement matérialiste), celle de Platon (fondée sur les Idées), celle d'Hermès (fondée sur les seuls astres), et celle enfin d'Avicenne. Or cette dernière telle qu'il la présente n'est pas constituée par la doctrine de la forme spécifique comme on aurait pu s'y attendre, mais par une explication qui fait des imaginations célestes les causes des formes naturelles. Vittoria Perrone Compagni, du reste, dans un passage mentionné par A. S., voyait précisément dans ce rejet une incompatibilité entre le *De mineralibus* et le *DMM*, ce dernier admettant la thèse de l'*imaginatio* avicennienne et étant peu précis dans sa doctrine des propriétés occultes, doctrine sur laquelle au contraire insiste beaucoup Albert le Grand dans son *De mineralibus*.¹

De fait, la thèse avancée et retenue dans ce dernier ouvrage est bien celle de propriétés relevant de la forme spécifique. Mais curieusement ce n'est pas à Avicenne, le vrai père de cette doctrine empruntée en amont à Galien, qu'Albert l'attribue, mais à «Constantin», c'est-à-dire vraisemblablement le *De physicis ligaturis* de Costa ben Luca traduit par Constantin l'Africain, où ne figure pas cette doctrine – pour des raisons chronologiques évidentes puisque Costa ben Luca est mort en 912 –, ni même une doctrine vraiment proche. À quoi tient donc ce jeu de cache-cache? J'ai supposé ailleurs qu'Albert le Grand s'était rendu compte du lien chez Avicenne entre forme spécifique et *Dator formarum*.² Or s'il voulait conserver la forme spécifique, il rejetait catégoriquement la doctrine du *Dator formarum* comme la plupart des auteurs latins. Cette hypothèse me semble confirmée par le commentaire du *Canon* d'Avicenne de Gentile da Foligno (dans les années 1320). Gentile explique que, selon l'intention d'Avicenne, l'*agens inducens* de la forme spécifique est le *Dator formarum*, mais il précise aussitôt qu'il rejette cette doctrine du *Dator formarum* et se réfère à Aristote pour affirmer que cet agent est un corps céleste (et non une intelligence céleste) – une position suivie par toute la scolastique latine.

Ces discussions que suscite la lecture du texte édité et de la longue présentation d'A. S. qui la précède sont là pour donner un bref aperçu du large éventail de questions que ce travail stimulant soulève. Gageons que cet ouvrage important d'A.S. relancera l'analyse de concepts clefs des débats sur la science de la nature et la magie au XIII^e siècle.

¹ V. PERRONE COMPAGNI, introd. à CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, Leyde-New York, Cologne, Brill, 1992, pp. 20-25, cité par A. SANNINO, *Il De mirabilibus mundi*, cit., p. 18.

² Voir p. 688, note 2.

ALTRI DUE TESTIMONI MANOSCRITTI DEL *DE MIRABILIBUS MUNDI*

ANTONELLA SANNINO

SUMMARY

This short paper deals with the discovery of two unknown manuscripts of *De mirabilibus mundi*: Montpellier, École de médecine, H 277, and Milan, Biblioteca Ambrosiana, G. 89 sup. In particular, it focuses on the first one, maintaining that it is very relevant to the history of the texts and its philological features.

ALLA tradizione manoscritta, ricostruita per l'edizione critica del *De mirabilibus mundi*,¹ si aggiungono ora due ulteriori testimoni: uno conservato a Montpellier, presso l'École de médecine, con la segnatura H 277,² e un altro, custodito nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, il G. 89 sup. Questa, dunque, la recensione più aggiornata dei codici del *De mirabilibus*:

M: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 539 (=1594), sec. xv, ff. 3r-17v.

P: Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7287, sec. xv, ff. 145r-158r.

C: Roma, Biblioteca Casanatense, 120 (*olim* C. V. 15), sec. xv, ff. 115r-124v, 129rv.

F: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. Lat. 719, sec. xv, ff. 1r-28r; ff. 67v-70v.

L: Los Angeles, University of California Library, Biomedical Library, Benjamin 1, sec. xv (post 1488), ff. 18v-33v.

V: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1248, sec. xv (ca. 1470-1511), ff. 92r-107v.

W: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 62.4 Aug. 8°, sec. xv (1495), ff. 37r-48v.

Mo: Montpellier, École de médecine, H 277, sec. xv, ff. 136r-145v.

Am: Milano, Biblioteca Ambrosiana, G. 89 sup., sec. xv-xvi (1401-1500), ff. 98v-115v.

Il ms H 277 è un codice pergameneo e cartaceo, in buono stato di conservazione, formato da 163 ff., rilegati in 17 fascicoli. Il documento contiene 27 scritti;

asannino@unior.it

¹ A. SANNINO, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2011 (Micrologus Library, 41), pp. 7-8; 75-84.

² Si deve la generosa e rilevante segnalazione a Isabelle Draelants, a cui esprimiamo la nostra gratitudine. Un sentito ringraziamento va inoltre all'Atelier Vincent de Beauvais, che ci ha fornito la riproduzione digitale dei fogli del manoscritto contenenti il nostro testo.

la scrittura, nei fogli che custodiscono il *De mirabilibus mundi*, è un'umanistica caratterizzata da tratti sottili, semplici e chiari, con aste lunghe così in alto come in basso, con *s* e *f* discendenti sotto il rigo, con *a* corsiva chiusa. Questa parte del manoscritto fu probabilmente approntata per un'agevole consultazione e questo fine ne domina la fattura, caratterizzata da un'estrema semplicità che non esclude, però, una certa attenzione alla veste grafica: vi si trovano così iniziali non decorate, ma calligrafiche e di colore rosso (per esempio *P*, *N*, *C*) come rosso è l'*Incipit*. La datazione risale quasi sicuramente al secolo xv. Il testimone, forse di provenienza italiana e verosimilmente anche della stessa origine, ha fatto parte della biblioteca dell'Accademia dei Lincei di Roma; poi è stato acquistato dal nipote di papa Clemente xi, il cardinale Alessandro Albani nel 1714, ed è rimasto nella collezione della famiglia Albani, fin quando venne confiscato nel 1798 da forze rivoluzionarie francesi e trasferito in Francia.¹

Il *De mirabilibus mundi* occupa i fogli 136r-145v, con il seguente *incipit*: «Liber Alberti Magni de proprietatibus rerum»; *explicit* «Amen finis». Il testo si trova dopo il secondo libro del *De virtutibus herbarum, lapidum et animalium*, tradito come *Liber de lapidibus preciosis* e con l'ascrizione allo Pseudo-Aristotele.²

Il G. 89 sup. è una raccolta, in formato cartaceo, costituita da 558 carte più un'altra decina. Questo codice di data incerta (1401-1500) comprende 71 titoli.³ Il *De mirabilibus mundi* è ai ff. 98v-115v con il seguente *incipit*: «Libellus Alberti Magni de mirabilibus mundi incipit» ed *explicit*: «Explicit liber de secretis naturae Alberti Magni». La scrittura è un esempio di «cancelleresca all'antica», secondo la definizione di Emanuele Casamassima, che intendeva definire tutte quelle umanistiche corsive un po' più tarde, diffuse dopo la fine degli anni '60 del Quattrocento e difficilmente individuabili, contraddistinte ancora dal gusto per la rotondità proprio della cancelleresca del secolo precedente, ma anche dalla chiarezza e dall'eleganza della *antiqua*.

Il *De mirabilibus* è preceduto dal *Liber aggregationis* ovvero dal *Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium*⁴ e seguito dal *De venenis* di Pietro d'Abano. Per la cospicua presenza di sermoni *de divina praedestinatione vitae et mortis*, di orazioni papali, di discorsi del vescovo di Foligno, si ha l'impressione di un documento di carattere liturgico. Dal punto di vista dell'ecdotica, lo studio delle varianti rivela che lo scriba, intelligente e abile, ha prodotto un testo perfezionato. Molto probabilmente egli aveva a disposizione *M* e *Mo* sulla cui base ha corretto i manoscritti appartenenti al ramo più basso della tradizione (*FLVW*). Questi pochi elementi indicano che *Am* è senz'altro meno interessante di *Mo* sia per la ricostruzione dei

¹ Alla competente collaborazione della dott.ssa Pascaline Todeschini, che ringraziamo vivamente, dobbiamo le informazioni sulla storia del manoscritto.

² I. DRAELANTS, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium* (Liber aggregationis). *Un texte à succès attribué à Albert Le Grand*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2007 (Micrologus Library, 23), pp. 26-31.

³ Per la descrizione del codice, si veda il catalogo on-line della Biblioteca Ambrosiana, <http://ambrosiana.comperio.it/opac/detail/view/ambro:catalog:75026>.

⁴ Questo nuovo manoscritto va a integrare la ricostruzione della diffusione della collezione nella tradizione manoscritta e a stampa di I. DRAELANTS, *op. cit.*, pp. 106-208.

legami con le tradizioni magiche a cui l'autore del *De mirabilibus* fa riferimento, sia per ragioni filologiche. Per queste motivazioni, ci concentreremo ora esclusivamente su *Mo*.

Tra i manoscritti del *De mirabilibus mundi*, *Mo*, al contrario di *Am*, svolge un ruolo di grande rilievo, proprio per i due ordini di motivi appena esposti: la *Mitüberlieferung* e più estensivamente la relazione con l'ermetismo e la magia pseudo-jabiriana e pseudo-platonica di origine harraniana, e la critica testuale.

In primo luogo, la sua testimonianza si rivela d'indubbio valore per il fatto che gli scritti pseudo-albertini siano preceduti da un'ampia sezione dedicata agli erbari medico-magici di derivazione greco-araba, in particolare da tre scritti ermetici di botanica astrologica: il *Liber de virtutibus herbarum decem et novem* di Tessalo, il *De septem herbis* di Alessandro Magno e le *Kyranides* di Hermes/Harpocraton.¹ Nella stessa prospettiva appare non trascurabile il fatto che custodisca un testo di magia naturale, il *Liber de quattuor confectionibus*, un breve dialogo tra Aristotele (Aristoas) ed Ermete,² trattatelli alchemici di diversa natura, quali il *Liber secretorum/verborum* di Artefio, il *Liber ignium* di Marcus Graecus; altri di carattere alchemico-magico-organico che sono vere e proprie traduzioni dall'arabo, per esempio l'*Epistola* di Ametus cioè il *De proprietatibus* di Ibn-al-Jazzār; i *Flores naturarum* dello Pseudo-Geber e il *Liber institutionum activarum Platonis*, ovvero un estratto dell'*Aneguemis*.³ Riconosciamo in alcuni dei titoli indicati⁴ le fonti del *De mirabilibus*: le *Kyranides* ermetiche, traduzione latina di un testo greco in quattro libri, che presenta numerose ricette medico-magiche, seguendo l'ordine alfabetico di nomi di uccelli, pesci, piante e pietre; il *Liber ignium*, pure forse appartenente all'ermetismo originario; altre connesse alla tradizione araba pseudo-jabiriana e pseudo-platonica. Non è irrilevante ricordare qui che l'autore del *De mirabilibus* ingloba di fatto nel prologo il *De proprietatibus* di Ibn-al-Jazzār, e gran parte dell'*Aneguemis minor* negli *Experimenta*. In questo ordine di idee appare singolare

¹ P. LUCENTINI, V. PERRONE COMPAGNI, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Polistampa, 2001 («Hermetica Mediaevalia», 1), rispettivamente contrassegnati con i numeri: 12, 11, 9. La datazione per il fascicolo che contiene i testi attribuiti a personaggi dello scenario ermetico è indicata al confine tra il xiv e il xv secolo.

² Il *Liber de quattuor confectionibus* è stato edito da me, A. SANNINO, *Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone*, «Studi medievali», III serie, XLI, 2000, 1, pp. 180-189: 151-209. Per l'origine araba, C. BAFFIONI, *Un esemplare arabo del Liber de quattuor confectionibus*, in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, eds. P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols, 2003 («Instrumenta Patristica et Mediaevalia», 40), pp. 295-313.

³ M. VAN DER LUGT, 'Abominable mixtures': *The Liber vaccae in the Medieval West, or the Dangers and Attractions of Natural Magic*, «Traditio», LXIV, 2009, pp. 229-278: 249-251.

⁴ Non ho potuto verificare personalmente tutto il manoscritto, ma un grande ausilio è stato fornito della descrizione presente nel DVD-Rom, *Scriptor et medicus: la médecine dans les manuscrits de la Bibliothèque Interuniversitaire de Montpellier*, a cura della Bibliothèque universitaire de médecine, École de médecine, Montpellier 2012. Alcune utili informazioni si trovano in A. NASSER KAADAN, M. ANGRINI, *To What Extent Was Montpellier, the Oldest Surviving Medical School in Europe, Inspired by Islamic Medicine?*, «<http://www.ishim.net>».

il titolo sotto cui si nasconde il *De mirabilibus: De proprietatibus rerum*, che ricalca appunto in parte il nome dell'opera Ibn-al-Jazzār. Un altro dato, non trascurabile, consiste nella conservazione di testi che sono spie indicative del milieu di redazione, per esempio il libro di Artefio sulle virtù delle parole, e il *De quattuor confectionibus*, noti, in misura diversa, a Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone. Un ulteriore fattore notevole, ma comune anche a *Am*, è che il *De mirabilibus* sia preceduto da una versione incompleta del *De virtutibus* (II libro); questo fa salire a quattro il numero dei manoscritti che trasmettono congiuntamente i due testi principali della collezione.

Può essere utile riportare qui dettagliatamente il contenuto del manoscritto di Montpellier:

- I, ff. 0v-1r: Index dell'*Herbarius* dello Pseudo-Apuleio.
- II, f. 1v: *Precatio terrae et Precatio omnium Herbarum*: incantesimi anonimi.
- III, ff. 1v-3r: *Epistola de herba betonica* dello Pseudo-Musa.
- IV, ff. 3v-28v: *Herbarius* dello Pseudo-Apuleio.
- V, f. 30r: *Liber de virtutibus taxonis*.
- VI, ff. 30v-35v: *Liber Thessali philosophi de virtutibus herbarum*, ascritto a Tessalo di Tralles.
- VII, ff. 36r-36v: *Tractatus septem herbarum, septem planetarum*, attribuito ad Alessandro Magno.
- VIII, ff. 38r-40v: *Liber secretorum* attribuito ad Artefio.
- IX, ff. 41r-60r: *Kiranides*.
- X, f. 60v: *Libellus de his qui maleficiis impediti cum uxoribus suis cohere non possunt*, attribuito ad Arnaldo di Villanova.
- XI, ff. 61r-63v: *Flores naturarum* attribuito a Ġābir ibn Ḥayyān.
- XII, ff. 64r-65r: *De quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda*, attribuito ad Ermete.
- XIII, ff. 65v-68r: *Epistola Ameti de proprietatibus*, ovvero il *De proprietatibus* di Ibn-al-Jazzār.
- XIV, ff. 68v-78v: *Liber institutionum activarum Platonis*, attribuito a Iohannitius.
- XV, ff. 79r-80v: *Liber ignium ad comburendos hostes*, attribuito a Marcus Graecus.
- XVI, ff. 81r: *Liber vulturis*, anonimo.
- XVII, ff. 81v-100v: *Liber diversarum artium*.
- XVIII, ff. 101v-111r: *De herbis feminis* dello Pseudo-Dioscoride.
- XIX, ff. 112r-116v: *Liber lapidum preciosorum* dello Pseudo-Marbodo.
- XX, ff. 117v-118r: *Secretum de secreto*, attribuito a Ippocrate.
- XXI, ff. 118v-119r: *Libellus de virtute herbe momordice id est carance*.
- XXII, ff. 119v-127r: *Liber medicinae ex animalibus pecoribus et bestis vel avibus* di Sesto Placito.
- XXIII, ff. 127r-135v: *Liber de lapidibus preciosis* dello Pseudo-Aristotele, cioè il II libro del *De virtutibus herbarum, lapidum et animalium* dello Pseudo-Alberto Magno.
- XXIV, ff. 136r-145v: *Liber de proprietatibus rerum*, cioè il *De mirabilibus* dello Pseudo-Alberto Magno.
- XXV, ff. 146r-147v: *Epistola de responsione* dello Pseudo- al- Rāzī.
- XXVI, ff. 148r-160v: *Liber Macri de virtutibus herbarum* di Odone di Meung.

f. 161r: Note di un antico possessore (o del copista ?), un medico veneziano che scrive le date di nascita dei figli (1411, 1437).

xxvii, ff. 162r-163r: *Gynaecia* di Mustione.

Queste brevi annotazioni consentono già di confermare alcune delle ipotesi, che avevamo avuto occasione di avanzare a proposito della genesi del *De mirabilibus*.

In secondo luogo, dal punto di vista della critica testuale, il ruolo di *Mo* è paragonabile a quello svolto da *M* che abbiamo scelto come manoscritto guida per l'edizione. La collazione delle varianti di *Mo* ha offerto l'occasione per riflettere ulteriormente sulla genealogia della complessa tradizione manoscritta, e suggerire l'idea che i due possano derivare da un antigrafo comune. Tale suggestione si basa su due significative addizioni che distinguono *M* e *Mo* dal resto della tradizione. Pur non trattandosi di veri e propri errori da parte degli altri copisti, dal momento che si tratta in entrambi casi di omissione per omoteleuto, le aggiunte degli scriba di *M* e *Mo*, di carattere stilistico, assicurano il carattere ampolloso e ridondante del testo (*usus scribendi*). Leggiamo i passi in questione:¹

Prologus, p. 85, n. 28: «Sed postquam legi libros nigromanticos et postquam legi (*om. PCFLAm, deest W*) libros imaginum et magicos, inveni quod adfectio animae hominis est radix maxima omnium harum rerum ...».

Prologus, p. 100, n. 347: «Cum ergo scio hoc et scio (*om. PCFLWAm*) quod omnis natura movet ad suum simile, potest imaginari de mirabilitate effectum quodvis ad omne operandum, et verificabis omnia quae audies ...».

Ci limitiamo a segnalare, in questa sede, anche pochi errori congiuntivi, che fanno supporre una parentela tra *M* e *Mo*:

Prologus, p. 85, n. 22: «Et cum diu sollicitaverimus animum super hoc, invenimus sermonem probabilem Avicennae sexto *Naturalium* quod hominum animae inesset quaedam virtus immutandi res, et quod res aliae essent oboedientes ei, quando ipsa fertur in magnum excessum (*accensum MMo*) amoris aut odii aut alicuius talium».

Prologus, p. 102, n. 406: «Et ideo scripserunt philosophi quod mulus a proprietate vel quomodocumque sit omnino sterilis, facit viros et mulieres steriles, quando ex eo sociatur aliqua pars mulieribus (*mulieris MMo*)».

Experimenta, p. 138, n. 1253: «Lampas alia faciens apparere homines in forma foeda et terrentur invicem homines, et faciunt ipsum fugientes daemones (*daemonem MMo*)».

Experimenta, p. 148, n. 1452: «Dicunt Philosophi, quod sinciput est prima pars capitis, ex sincipite hominis parum post mortem generantur (*generatur MMo*) vermes ...».

Anche le seguenti omissioni inducono a meditare sulla relazione esistente tra *M* e *Mo*:

Experimenta, p. 101, n. 370: «Si vis igitur experimentari, primo docet te scire de rebus, utrum calidae aut frigidae sint (*om. MMo*)».

¹ Riprendo il testo critico dalla mia edizione, A. SANNINO, *op. cit.*, limitandomi a riportare tra parentesi tonde le varianti interessanti.

Experimenta, p. 106, n. 479: «Cum ergo ad palmas vident illud, ligant funes a masculo ad foeminam, redit ergo erecta super se ipsam quasi adaptata sit a (om. *MMo*) masculo per continuationem funis virtute masculi».

Experimenta, p. 137, n. 1242: «accipe ranam viridem, et decolla eam supra pannum exequiarum viridem, madefac ipsum cum oleo (om. *MMo*) sambucino».

Experimenta, p. 151, n. 1513: «Est igitur aliquid mirabile quod inconsuetum et rarum aut numquam visum est (om. *MMo*)».

Il rinvenimento dei due *mss*, in particolare di *Mo*, se da un lato contribuisce a convalidare le nostre ricerche sulla genesi del *De mirabilibus*, dall'altro stimola nuove considerazioni di critica testuale.

FRANZ CUMONT, *Lo zodiaco*, a cura di L. Perilli, Milano, Adelphi, 2012, 128 pp.

LA voce *Zodiacus* scritta da Franz Cumont, e ora edita in forma autonoma in versione italiana, fu pubblicata nell'ultimo volume del *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* di Daremberg-Saglio, uscito a Parigi nel 1919. A Cumont, che qualche anno prima era stato protagonista di una drastica rottura con l'Università di Gand, e dal 1912 viveva a Roma, dove l'Accademia Belgica conserva tuttora la sua preziosa raccolta di testi astrologici, si debbono alcuni fondamentali lavori sulla storia delle antiche religioni fra Oriente e Occidente, da *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* (1894-1900), a *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1906), al più tardo *Lux perpetua*, uscito postumo nel 1947. L'insigne studioso era anche entrato in contatto con il risveglio di interesse per i testi astrologici greci e latini, dei quali la grande filologia del secondo Ottocento aveva iniziato a produrre importanti edizioni critiche, soprattutto in ambiente tedesco. A tale orientamento di studio aveva personalmente contribuito col varare, insieme a Franz Boll, il grandioso *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, edito a partire dal 1898.

Non diversamente da Hermann Usener, Auguste Bouché-Leclercq e lo stesso Boll, Cumont fu tra quanti sottolinearono la rilevanza di quegli antichi scritti astrologici, e rivendicò agli studiosi il diritto di occuparsene, nonostante le condanne e le irrisorie sette-ottocentesche da parte degli ambienti colti avessero fatto sì che l'astrologia fosse bistrattata e derisa quasi da tutti. L'ottica nella quale li recepi fu quella della storia delle religioni antiche: intese infatti l'astrologia come un'appendice della religione astrale, o se si preferisce della fede negli astri, nata nell'antica Mesopotamia e successivamente diffusa in molte culture. Si ispirò a questa veduta il ciclo di conferenze di alta divulgazione, tenuto nel 1911 prima in Svezia, ad Uppsala, poi in diverse università americane, e confluito l'anno successivo nel volume *Astrology and Religion among Greeks and Romans* (New York-London, 1912, G.P. Putnam's Sons). Ad essa si riporta anche la voce *Zodiacus*, erudita e brillante, nella quale Cumont ricostruisce con la consueta ricchezza di riferimenti, e con aggiornata bibliografia, le implicazioni mitologiche, immaginative ed iconografiche dello zodiaco, la fascia di costellazioni tagliata in due dall'eclittica, definita ed indagata per la prima volta dagli antichi osservatori mesopotamici del cielo. Non presta però altrettanta attenzione ai risvolti astronomici, ed astrologici, dell'antico zodiaco. Anzi il lettore addottrinato rimarrà alquanto sorpreso dall'incertezza con la quale Cumont adopera i lemmi 'costellazioni', 'segni' e 'case', quasi sinonimi intercambiabili, anziché espressioni tecniche, reciprocamente ben distinte; non mancherà di nutrire perplessità di fronte alle oscillazioni sui ruoli astrologici dei pianeti e dello zodiaco (l'importanza dello zodiaco è data dal fatto che su di esso si muovono i pianeti, come si afferma a p. 13, oppure è lo zodiaco la trave maestra di tutta l'intelaiatura astrologica, come si legge a p. 72?); resterà parzialmente deluso dai riferimenti agli oroscopi di Augusto e Tiberio,

tanto approssimativi da sembrare ignorare il concetto di Ascendente (pp. 41-42). Non riuscirà a riconoscersi in una presentazione della raffigurazione della genitura, o grafico natale, secondo cui in essa verrebbe integrata «talvolta (!) la cifra del grado, e anche del minuto» in cui sono situati i pianeti, mentre l'ascendente sarebbe soltanto una delle indicazioni che venivano poi «aggiunte in quantità variabile», in quanto «necessarie o utili alla sicurezza dei pronostici» (p. 41). Troverà alquanto strano, infatti, che l'insigne storico delle religioni si raffigurasse la tecnica della genitura come un procedimento mutevole, che prenda forme di volta in volta diverse, quasi si venissero a definire *in itinere*.

In verità, in ciascuno dei suoi lavori Cumont si mostrò studioso scrupoloso, tanto attento all'esigenza di ben argomentare ogni singolo passaggio da rimandare *sine die* la stampa di una versione francese del libro su astrologia e religione (uscita postuma a Roma solo nel 2000, per le cure di I. Tassinon: se ne veda la recensione in «B&C», VII, 2001, pp. 646-648), in quanto non soddisfatto dal taglio divulgativo del testo inglese. Come poté accontentarsi di offrire, e non solo nella voce enciclopedica, una presentazione tanto imprecisa, e in più di un caso anche erronea, delle tecniche astrologiche? L'apparente paradosso ci rimanda alla lunga permanenza di un filone di polemica antiastrologica, richiamato da Cumont in apertura della voce, attraverso la citazione di una pagina scritta da A.-J. Letronne dopo la spedizione di Bonaparte in Egitto. In polemica con i panbabilonisti, lo studioso francese aveva ancora una volta definito i reperti astrologici egizi come nient'altro che «l'espressione di assurde fantasticherie e la prova vivente di una delle debolezze che più hanno screditato l'intelligenza umana» (p. 13). L'astrologia come assurdità e superstizione, e sia pure 'superstizione colta': questo il luogo comune ereditato dal passato, che per Cumont, e per molti altri, costituì un vero e proprio ostacolo epistemologico all'indagine dell'interna struttura della tecnica, alla quale nelle sue indagini storiche sull'astrologia uno studioso come Boll guardò con maggiore attenzione.

Per lo studioso belga, l'astrologia meritava di essere indagata come una articolazione della religione antica; delle sue tecniche, e della sua storia specifica, non metteva conto di occuparsi. Il breve scritto sullo zodiaco si presenta dunque come un documento significativo della dottrina e dello stile di Cumont, e nello stesso tempo come una testimonianza degli ostacoli che a lungo hanno continuato a frapporsi all'assunzione dell'astrologia e della sua storia come di un oggetto al quale accostarsi *sine ira ac studio*, come accadrebbe per qualunque altro oggetto di indagine.

O. P. F.

Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, édité par David Juste, Paris, CNRS Éditions, 2011, 236 pp., avec 12 planches.

NEL febbraio 2007, in occasione dell'*Astrology Workshop on Ancient Astrology* organizzato dal Warburg Institute, David Juste annunciò l'ambizioso progetto di un *Catalogus Codicum Astrologorum Latinorum*. Questo volume rappresenta pertanto il primo della serie, cui farà seguito il catalogo dei manoscritti astrologici conservati nella Bibliothèque Nationale di Francia. I manoscritti astrologici latini, disseminati nelle biblioteche europee e nordamericane, non sono mai stati oggetto di un esame sistematico. A parte il lavoro meritorio iniziato da Fritz Saxl sui manoscritti astrologici del Medioevo, ma limitato all'iconografia e alle rappresentazioni mitologiche delle costellazioni e dei pianeti,¹ il solo strumento a disposizione dello studioso era, a tutt'oggi, il catalogo di Thorndike e Kibre.² Si tratta di una letteratura immensa, che consta di centinaia di testi preservati in migliaia di manoscritti. La gran parte delle fonti astrologiche dell'Occidente europeo deriva da traduzioni dall'arabo (in minor misura dal greco e dall'ebraico). Pertanto, se i manoscritti latini di astrologia coprono un arco che va dal IX al XVIII secolo, la loro maggior parte si situa tra il XIV e il XV. Dei 287 manoscritti della biblioteca bavarese recensiti dall'autore, solo 33 sono datati tra il IX e il XIII secolo, 35 al XIV e 172 al XV secolo.

Il volume si apre con un'introduzione che offre una breve, ma esauriente storia degli studi del passato, alla quale segue una rassegna storica dei testi astrologici manoscritti nel Medioevo e nel Rinascimento. Chiude una preziosa lista dei testi astrologici latini anteriori al 1500 che hanno avuto un'edizione moderna. La descrizione dei manoscritti si articola nella loro collocazione, la data e la loro provenienza, numero dei fogli, il materiale scrittorio, cartaceo o pergameneo, le varie mani quando, come spesso succede, ve n'è più d'una e la possibile identificazione del copista, la descrizione del contenuto, i riferimenti bibliografici moderni. La scelta operata dall'autore privilegia i testi che trattano di astrologia teorica e pratica, di astrometeorologia, di magia astrologica, di medicina e farmacologia astrologiche, ovvero di iatromatematica, di testi critici verso l'astrologia, di calendari e computi, e infine di testi che trattano di altre discipline divinatorie, quando presentano tratti astrologici, quali la geomanzia, l'onomatomanzia, la chiromanzia.

Di fronte a un lavoro così degno di lode e così tanto atteso sarebbe tuttavia stata auspicabile una maggior cura nella descrizione del contenuto dei manoscritti, do-

¹ F. SAXL, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des Mittelalters*, I. In *römischen Bibliotheken*, Heidelberg, 1915; II. *Die Handschriften der National-Bibliothek in Wien*, 1927; III (con H. MEIER). *Handschriften in Englischen Bibliotheken*, 2 voll., London, 1953; IV. P. MCGURK, *Astrological Manuscripts in Italian Libraries (other than Rome)*, London, 1966.

² L. THORNDIKE, P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, London, 1963².

ve gli *incipit* e gli *explicit* sono quasi sempre assenti. La descrizione infatti riguarda unicamente i testi di carattere astrologico; degli altri, soltanto quelli di argomento astronomico sono indicati sommariamente, al di fuori di una descrizione sistematica. Il ms. 14111, ad esempio, contiene, oltre a testi astrologici, altri di astronomia, di matematica e di medicina, che non sono neppure indicati; il ms. 22048, a f. 1r-82r, non contiene, come leggiamo, «tables d'ascension pour la latitude 49°», che occupano solo il primo foglio, ma una serie di varie tavole astronomiche. All'interno delle quali, come spesso è il caso, si trovano note e osservazioni puramente astrologiche, come, a f. 9v, il *Canon tabule de mora infantium*, che è un commento al *verbum* 51 del *Centiloquium* pseudo-tolemaico. Nello stesso manoscritto non sono recensiti le *mansiones lune* (f. 250v), le *hore planetarum* (f. 272v), né il *Computus nurimbergensis* (f. 283r e sgg.), dove si danno indicazioni in quali giorni lunari praticare la flebotomia, la natura dei segni zodiacali e una loro melotesia. Infine, l'avere privilegiato i testi astrologici ha condotto a trascurare quelli astronomici, per cui alcuni manoscritti dall'apparente contenuto unicamente astronomico sono stati trascurati. È il caso del CLM 14236, che reca il *Libellus de mensura astrolabii* di Hermannus Contractus; del CLM 367, che contiene un *De compositione rotule de cursu lune et solis* e una *Theorica planetarum*; del CLM 210, che contiene un *Computus* di Hartmann Schedel ma che, al f. 114r, presenta un *excerptum de astrologia* con una descrizione delle costellazioni e loro figure. Nonostante queste lacune, non possiamo che apprezzare la pubblicazione del catalogo e confidare nel prosieguo di questa ambiziosa e utile iniziativa.

GIUSEPPE BEZZA
gi.bezza@gmail.com

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>

Orat. cons.
Orat. valed.
Praelect. geom.
Sig. sigill.
Spaccio
Summa term. met.
Thes. de magia

Oratio consolatoria
Oratio valedictoria
Praelectiones geometricae
Sigillus sigillorum
Spaccio de la bestia trionfante
Summa terminorum metaphysicorum
Theses de magia

- BCA *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici / Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2007.
- BDD *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino*, a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
- BDFI *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
- BDI *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2^a rist. 1985.
- BERF *De gli eroici furori*, a cura di E. Canone, Milano, 2011.
- BOEUC *Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. *Oeuvres italiennes*, édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. *Chandelier*, introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993 (2^a éd. revue et corrigée, avec un essai de N. Ordine, Paris, 2003); II. *Le souper des Cendres*, préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. *De la cause, du principe et de l'un*, introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. *De l'infini, de l'univers et des mondes*, introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995 (2^a éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2006); V. *Expulsion de la bête triomphante*, introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; VI. *Cabale du cheval pégaséen*, préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. *Des fureurs héroïques*, introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999 (2^a éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2008). *Oeuvres complètes*, III. *Documents*, I. *Le procès*, intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
- BOI *Opere italiane*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
- BOL *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I, I

	(Neapoli, 1879), I,II (Neapoli, 1884), I,III (Florentiae, 1889), I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).
BOM	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.
BOMNE	<i>Opere mnemotecniche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, tt. I-II, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004, 2009.
BPA	<i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
BSP	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 ^a ed., Milano, 2001.
BUI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
BW	<i>Giordano Bruno Werke</i> , mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia, hrsg. von Th. Leinkauf, Hamburg: III. <i>Über die Ursache, das Prinzip und das Eine</i> , hrsg. von Th. Leinkauf, 2007; IV. <i>Über das Unendliche, das Universum und die Welten</i> , hrsg. von A. Bönker-Vallon, 2007; V. <i>Austreibung des triumphierenden Tieres</i> , hrsg. von E. und P. R. Blum, 2009; VI. <i>Die Kabbala des pegaseischen Pferdes</i> , hrsg. von S. Koder, 2009.
EBC	<i>Enciclopedia bruniana e campanelliana</i> , diretta da E. Canone e G. Ernst: vol. I, cura redazionale di D. von Wille, Pisa-Roma, 2006; vol. II, cura redazionale di G. Landolfi Petrone, Pisa-Roma, 2010.
MMI	<i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
OIB	<i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.
<i>Documenti</i>	<i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampinato, Firenze, 1933.
<i>FIRPO, Processo</i>	L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.
<i>SALVESTRINI, Bibliografia</i>	V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 ^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.
<i>SPAMPANATO, Vita</i>	V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

TOMMASO CAMPANELLA

- Afor. Pol.* *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.
- Antiveneti* *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.
- Apologia* *Apologia pro Galileo*, Francofurti, 1622, in *Opera latina*, I, pp. 475-532.
- Apologia 2001* *Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée*, texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.
- Art. proph.* *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
- Astrol.* *Astrologicorum libri VII*, Francofurti, 1630, in *Opera latina*, II, pp. 1081-1346.
- Ateismo* *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
- Ath. triumph.* *Atheismus triumphatus*, in *Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...*, Parisiis, 1636, pp. 1-252.
- Città del Sole* *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
- Discorsi ai principi* *Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.
- Epilogo* *Epilogo magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
- Ethica 2011* *Ethica. Quaestiones super ethicam*, a cura di G. Ernst in collaborazione con O. Catanorchi, Pisa, 2011.
- Gent.* *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari, 1927.
- Lettere 2010* *Lettere*, a cura di G. Ernst, su materiali preparatori inediti di L. Firpo, con la collaborazione di L. Salvetti Firpo e M. Salvetti, Firenze, 2010.
- Medic.* *Medicinalium libri VII*, Lugduni, 1635.
- Metaphysica* *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
- Mon. Messiae* *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae 2002* *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.

Op. lett.	<i>Opere letterarie</i> , a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
Opusc. astrol.	<i>Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle</i> , introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
Opuscoli	<i>Opuscoli inediti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
Phil. Rat.	<i>Philosophia rationalis</i> , Parisiis, 1638.
Phil. realis	<i>Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis, 1637.
Phil. Sens.	<i>Philosophia sensibus demonstrata</i> , a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
Poesie	<i>Poesie</i> , a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
Praedest.	<i>De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus</i> , in <i>Atheismus triumphatus...</i> , Parisiis, 1636, pp. 64-326.
Prodromus	<i>Prodromus philosophiae instauranda</i> , Francofurti, 1617, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 28-86.
Quaestiones	<i>Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis 1637.
Reminiscentur	<i>Quod remисcentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae</i> , a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo <i>Per la conversione degli Ebrei</i>); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo <i>Legazioni ai Maomettani</i>).
Scritti lett.	<i>Tutte le opere di Tommaso Campanella</i> , I: <i>Scritti letterari</i> , a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
Senso delle cose	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
Senso delle cose 2007	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di G. Ernst, Roma-Bari, 2007.
Sens. rer. 1620	<i>De sensu rerum et magia</i> , Francofurti, 1620 (in <i>Opera latina</i> , I, pp. 87-473).
Sens. rer. 1637	<i>De sensu rerum et magia</i> , Parisiis, 1637.
Syntagma	<i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di V. Spampanato, Milano, 1927.
Syntagma 2007	<i>Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2007.
Theologia	<i>Theologia</i> , a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
Tommaso Campanella	<i>Tommaso Campanella</i> , testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999.
AMABILE, Castelli	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll.; rist. anast. Paris-Torino, 2006.
AMABILE, Congiura	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli, 1882, 3 voll.; rist. anast. con

premessata di N. Badaloni e introduzione di T. Tornitore, con appendice di documenti editi e inediti a cura di L. Spruit e C. Preti, Paris-Torino, 2006.

FIRPO, *Bibliografia*

L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, 1940.

FIRPO, *Processi*

L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma, 1998.

FIRPO, *Ricerche*

L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947.

ONLINE

ATC

Archivio Tommaso Campanella

<<http://www.iliesi.cnr.it/Campanella/indice.shtml>>

INDICE DEI MANOSCRITTI (2012)

CAMBRIDGE

Trinity College Library
R.3.42, 1, 161, 162, 165, 170

CITTÀ DEL VATICANO

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

Index, II/9, 1, 224

Index, II/11, 1, 224

Index, II/15, 1, 232

Index, III/3, 1, 232

Index, III/4, 1, 225

Index, Diarii, vol. I, 1, 231

Index, Protocolli, KK, 2, 575

Index, Protocolli N, 1, 228, 229, 230

Index, Protocolli Z, 1, 164, 2, 573

Siena, Processi, vol. 8, 1, 221, 223

so, Decreta, 1563-1565, 2, 572

so, Decreta, 1716, 2, 575, 578

so, Stanza storica, DD. 2. b, 1, 162, 163

so, Stanza storica, LL.2.l (1708-1748), 2, 573, 575

so, Stanza storica, LL.2.h (1757-1767), 2, 573

so, Stanza storica, O. 1. f (5), 1, 168

so, Stanza storica, Q.1.a-p., 2, 573

so, Stanza storica, Q.1.d, 2, 573, 574

so, Stanza storica, Q.1.e, 2, 574

so, Stanza storica, Q.1.f, 2, 574

so, Stanza storica, Q.1.g, 2, 574, 575, 577

so, Stanza storica, Q.1.p, 2, 575

Archivio Segreto Vaticano

Armadio LII, 19, 2, 447

Congr. Vescovi e Regolari, Positiones, 1585, Litt. M-P, 2, 447

Congr. Vescovi e Regolari, Positiones, 1587, Litt. M-P, 2, 449, 450

Congr. Vescovi e Regolari, Positiones, 1588, Litt. M-P, 2, 448, 449, 450, 452

Congr. Vescovi e Regolari, Positiones, 1592, Litt. M-P, 2, 452

Congr. Vescovi e Regolari, Registra Episc., 20, 2, 451

Congr. Vescovi e Regolari, Registra Episc., 21, 2, 451, 452

Fondo Borghese, I, 25, 1, 168

Fondo Borghese, I, 540-542, 1, 167

Fondo Borghese, I, 908, 1, 177

Fondo Borghese, II, 18, 1, 166

Fondo Borghese, II, 48, 1, 167

Reg. Vat., 1979, 2, 444

Segr. Stato, Napoli, 14, 2, 452

Segr. Stato, Particolari, 3, 2, 445, 446

Segr. Stato, Venezia, 38, 1, 168

Segr. Stato, Venezia, 38a, 1, 162, 165

Segr. Stato, Venezia, 39, 1, 168

Segr. Stato, Venezia, 40, 1, 168

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barb. Lat. 923, 2, 414 e *passim*

Barb. Lat. 2040, 2, 411

Barb. Lat. 2192, 2, 412

Boncompagni D 10, 2, 665

Boncompagni, E 30, 1, 170

Pal. Lat. 1248, 2, 691

Vat. Lat., 6397, 1, 254

Vat. Lat. 12056, 2, 413, 559 e *passim*

ERLANGEN

Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg

Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 2, 2, 389

Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 16, 2, 401

Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 17, 2, 402

Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 18, 2, 390

Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, n. 19, 2, 389

ms. 443, 2, 398, 456 e *passim*

ms. 493, 2, 398, 456 e *passim*

ms. 494, 2, 398
 ms. 494^a, 2, 398

FIRENZE

Archivio di Stato
 Ducato di Urbino, I, 106, 1, 244, 248
 Biblioteca Nazionale Centrale
 Pal. Lat. 719, 2, 691

GINEVRA

Archives d'Etat de Genève
 Procès criminels et informations, S. I
 (1396-1650), dossier n. 839, 1, 214

HERTFORDSHIRE

Hatfield House Library
 Cecil Papers, ms. 140, 1, 170

LONDRA

British Library
 Add. ms. 6877, 1, 166
 Cotton Titus B. VII, 1, 239
 Sloane 926, 1, 242

The National Archives
 SP 99/5, 1, 164, 166

LOS ANGELES

University of California Library
 Biomedical Library, Benjamin 1, 2, 691

MILANO

Biblioteca Ambrosiana
 B 9 inf., 1 236
 G. 89 sup., 2, 691, 692
 T 167 sup., 1, 236, 239

MONACO DI BAVIERA

Bayerische Staatsbibliothek
 Clm 210, 2, 700
 Clm 367, 2, 700
 Clm 14236, 2, 700
 ms. 14111, 2, 700
 ms. 22048, 2, 700

MONTPELLIER

École de médecine, H 277, 2, 691 e *passim*

MOSCA

Rossijskaja Gosudarstvennaja (Russian
 State Library)
 Fund 201, Norov 36, 2, 377, 398, 399, 400,
 402, 453, 454, 455, 460 e *passim*, 519

NAPOLI

Archivio Capitolare
 Conclusiones, 194, Liber III, 2, 446, 447,
 448
 Corrispondenza, 1351, 2, 447
 Miscellanea, 266/10, 2, 447

Archivio Storico Diocesano
 Arch. S. Visita. Annibale di Capua II, 2,
 446

Pergamene, n. 461, 2, 446
 Vicario delle Monache, 473, 2, 451

Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele
 III
 Fondo S. Martino 381, 2, 451, 452

NORIMBERGA

Germanisches Nationalmuseum
 Graphische Sammlung, n. d'inventario
 MP 2111a, capsula 34, 2, 393

Stadtbibliothek
 Will III 517. 8°, 2, 396, 397

OSIMO

Biblioteca di Palazzo Campana
 ms. n.n., 1, 170

PARIGI

Bibliothèque nationale de France
 Lat. 7287, 2, 691

PESARO

Biblioteca Oliveriana
 ms. 193 bis, 1, 246

ms. 211, II, 1, 250
ms. 375, X, 1, 247, 248

ROMA

Archivio Centrale dello Stato
Fondo Ettore Ferrari, b. 20, 2, 425, 426, 427

Archivio Generale degli Agostiniani

Aa 9, 2, 410

Aa 10, 2, 410

Dd 38, 2, 410

Archivio di Stato di Roma

Confraternita di S. Giovanni decollato, b.
8, reg. 16, 2, 520

Tribunale criminale del Governatore, Re-
gistrazioni d'atti, reg. 136, 2, 520, 524,
525, 526

Tribunale criminale del Governatore, Re-
gistrazioni d'atti, reg. 137, 2, 519, 521,
522, 523, 526

Biblioteca Casanatense

ms. 120, 2, 691

ms. 1028, 2, 417

ms. 2064, 1, 164

Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio
Emanuele II

ms. S.A. Valle 51, 2, 681

Galleria Nazionale d'Arte Moderna

Archivio GNAM, Pos. 3-8, b. 34, 2, 430, 431,
433, 435

SUBIACO

Biblioteca di Santa Scolastica,

Archivio Colonna, I.b.1, 2, 408

Archivio Colonna, II.a, 19, 13, 2, 412

Archivio Colonna, III.b.b., 39, 21, 2, 409

Archivio Colonna, Lettere di Marco An-
tonio il Grande - 1578, II. c.d., busta 81,
lettera 5, 2, 409

VENEZIA

Archivio di Stato

Collegio Esposiz. Principi, Reg. 22, 1, 169

Dispacci degli Ambasciatori e residenti,
Roma, filze 58, 1 177

Biblioteca del Museo Civico Correr

ms. 1051, 1, 170

ms. 1382/2, 1, 170

ms. 3074, 1, 162

Biblioteca Nazionale Marciana

Lat. Z. 539, 2, 685, 691

ms. 1016, 1, 168

VIENNA

Österreichische Nationalbibliothek

ms. 6548, 1, 170

WOLFENBÜTTEL

Herzog August Bibliothek

62.4 Aug. 8°, 2, 691

Cod. Guelf. 360 Novorum 2°, 2, 457

Porträt-Sammlung, n. d'inventario A
1474, 2, 391

Porträt-Sammlung, n. d'inventario A
1475, 2, 391, 394

INDICE DELL'ANNATA XVIII (2012)

GIORDANO BRUNO 2012: NUOVE RICERCHE

PAUL RICHARD BLUM, <i>Heroic Exercises: Giordano Bruno's De gli eroici furori as a Response to Ignatius of Loyola's Exercitia spiritualia</i>	2,359
EUGENIO CANONE, <i>Hieronymus Besler e due sue lettere</i>	2,375
CANDIDA CARELLA, <i>Nuovi documenti su Teofilo da Vairano</i>	2,405
MARIA MERCEDE LIGOZZI, <i>Lo specchio di un enigma. Il gesso della statua di Bruno di Ettore Ferrari nella Galleria Nazionale d'arte moderna e contemporanea</i>	2,421
MARGHERITA PALUMBO, «Ego Mamphurius... non inquam regius, nec gregius, sed egregius»: <i>Manfurio personaggio reale e di commedia</i>	2,441
ANDREI ROSSIUS, <i>Works within a Codex: the Structure of Bruno's 'Magical' Writings</i>	2,453
DAGMAR VON WILLE, <i>La 'tragedia del Rinascimento' in una visuale nazionalsocialista: i drammi su Bruno di E. G. Kolbenheyer</i>	2,473

CAMPANELLA AND THE ARTS OF WRITING

Tommaso Campanella and the Arts of Writing. Introduction, by Guido Giglioni	1,11
JEAN-PAUL DE LUCCA, <i>The Art of History Writing as the Foundation of the Sciences: Campanella's Historiographia</i>	1,55
GERMANA ERNST, <i>Immagini e figure del pensiero filosofico di Campanella</i>	1,71
GUIDO GIGLIONI, <i>The Metaphysical Implications of Campanella's Notion of Fiction</i>	1,31
PETER MACK, <i>Campanella's Rhetoric</i>	1,15
SHERRY ROUSH, <i>'To be or not to be?': On Self and Being in Tommaso Campanella's Scelta di alcune poesie filosofiche</i>	1,43

STUDI

FRANC DUCROS, <i>Tommaso Campanella poète</i>	1,89
AMOS EDELHEIT, <i>A Humanist Contribution to the Intellect/Will Debate in the Fifteenth-Century Florence: Alamanno Donati's De intellectus voluntatisque excellentia (1482-1487)</i>	1,103
RITA RAMBERTI, <i>Aristotele flagello dei philosophastri nel De providentia Dei di Giovanfrancesco Pico della Mirandola</i>	1,123

NOTE E DOCUMENTI (G.B. 2012: NUOVE RICERCHE)

ANGELIKA BÖNKER-VALLON, <i>Mathematisches Denken bei Giordano Bruno: Wege der Interpretation</i>	2,493
FRANCESCO CAMPAGNOLA, <i>A Century of Bruno Studies in Japan</i>	2,507
MICHELE DI SIVO, ORIETTA VERDI, <i>Bruno e Celestino da Verona. Le immagini del rogo nelle carte criminali dell'Archivio di Stato di Roma</i>	2,519
MICHEL-PIERRE LERNER, <i>Note sur Giordano Bruno traducteur de l'Ad lectorem du De revolutionibus</i>	2,529
GENTA OKAMOTO, <i>Bruno e il problema dell'affetto: l'interpretazione della figura tricipite negli Eroici furori</i>	2,537
FRANCESCA PUCCINI, <i>Vita individuale e storia universale: Bruno nella «filosofia della costituzione psichica» di Dilthey</i>	2,549
DAVID RAGAZZONI, <i>Immagini di Lutero nel De gratia di Teofilo da Vairano: una ricerca intorno al maestro di Bruno</i>	2,559
LEEN SPRUIT, <i>Roman Reading Permits for the Works of Bruno and Campanella</i>	2,571

TESTI E DOCUMENTI

<i>Giordano Bruno's Argument of the Heroic Frenzies</i> , translated by Ingrid D. Rowland	1,187
CHIARA PETROLINI, «Un salvacondotto e un incendio». <i>La morte di Fulgenzio Manfredi in una relazione del 1610</i>	1,161
GIACOMO ZABARELLA, <i>Liber de inventione aeterni motoris (De rebus naturalibus liber v)</i> , edición de José Manuel García Valverde	1,141

VOCI ENCICLOPEDICHE (SEZIONE G.B.)

ATOMO (Barbara Amato)	2,579
PITAGORA (Delfina Giovannozzi)	2,587

HIC LABOR

DIBATTITI

HILARY GATTI, <i>Riflessioni su Bruno e le geometrie non-euclidee</i>	2,599
LUIGI MAIERÙ, <i>Bruno, l'universo, i mondi e le geometrie</i>	2,605

NOTE

MANUEL BERTOLINI, «Se tu sei stato a udire canzoni vane, o soni». <i>Note sull'etica musicale nella prima età moderna</i>	1,211
GIORGIO CARVALE, <i>Profezia e censura nell'Italia di fine Cinquecento. La Monarchia di Christo di G. A. Pantera e l'Inquisizione</i>	1,221

INDICE DELL'ANNATA XVIII (2012)

713

PAOLO CARTA, <i>Il «nostro allievo» Francesco Pucci. Nuove ricerche e testimonianze</i>	1,233
MARTIN FRANK, GIANLUCA MONTINARO, Ludovico Agostini. <i>Lettere inedite</i>	1,243
CLAUDIO MORESCHINI, <i>Precisazioni sull'edizione più recente della Vita Senecae di Giannozzo Manetti</i>	1,253
ALESSIO PANICHI, «Pythia philippisabat». <i>Campanella lettore di Cicerone, De divinatione</i> , II, 57, 117-118	1,257
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, Andrzej Nowicki lettore di Vanini	1,267
SALVATORE STATELLO, Cataldo Siculo Parisio. <i>Un umanista alla corte portoghese del Cinquecento</i>	1,279

NOTIZIE

ADA RUSSO, <i>L'Archivio Tommaso Campanella dell'ILIESI-CNR</i>	2,613
---	-------

RECENSIONI

CHRISTOPH BECKER, <i>Giordano Bruno – Die Spuren des Ketzers. Ein Beitrag zur Literatur-, Wissenschafts- und Gelehrtengeschichte um 1600</i> (Dagmar von Wille)	2,629
TOMMASO CAMPANELLA, <i>Selected Philosophical Poems</i> , edited, translated and annotated by Sherry Roush, Chicago, 2011; <i>Selected Philosophical Poems</i> , edited, translated and annotated by Sherry Roush, Pisa-Roma, 2011 (Maria Pia Ellero)	1,292
<i>La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò</i> , a cura di Camilla Hermanin e Luisa Simonutti (Vincenzo Lavenia)	1,295
JEAN-LOUIS FOURNEL, <i>La cité du soleil et les territoires des hommes. Le savoir du monde chez Campanella</i> (Mario Pozzi)	2,635
GIUSTO LIPSIO, <i>Opere politiche</i> , volume primo <i>La politica</i> , a cura di Tiziana Provvidera, con un saggio di Marc Fumaroli (Domenico Taranto)	2,640
<i>Materia</i> . XIII Colloquio internazionale del Lessico Internazionale Europeo, a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani (Fosca Mariani Zini)	1,299
AGOSTINO NIFO, <i>De intellectu</i> , ed. by Leen Spruit (Riccardo Pozzo)	1,290
<i>Per Adriano Prosperi</i> . I: <i>La fede degli Italiani</i> ; II: <i>L'Europa divisa e i nuovi mondi</i> ; III: <i>Riti di passaggio, storie di giustizia</i> (Federico Barbierato)	2,631

RICORDI

STEFANO GATTEI, <i>Ricordo di Alain Segonds</i>	2,623
---	-------

GIOSTRA	1,303
	2,643

CRONACHE

<i>X Convegno della Società Internazionale degli Studi Neoplatonici</i> . Cagliari, 20-23 giugno 2012 (Laura Follesa)	2,619
<i>Ethical Perspectives on Animals 1400-1650</i> . Monaco, 6-7 ottobre 2011 (Cecilia Muratori)	1,333
<i>Girolamo Ruscelli: dall'accademia alla corte alla tipografia</i> . Viterbo, 6-8 ottobre 2011 (Adele Bitti)	1,329
<i>Sud e Magia. La tradizione magico-astrologica nel Rinascimento meridionale</i> . Specchia, 25 settembre 2011 (Donato Verardi)	1,327
<i>Utopia, Consensus and Free Will</i> . Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 26-27 January 2012 (Helvio Moraes)	1,337

SPHAERA

FRANZ CUMONT, <i>Lo zodiaco</i> , a cura di L. Perilli (Ornella Pompeo Faracovi)	2,697
<i>Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich</i> , éd. par D. Juste (Giuseppe Bezza)	2,699
ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Con Tolomeo e con Copernico. L'astrologia nella prima età moderna</i>	2,669
ANDREA RABASSINI, <i>Il lessicografo dell'astrologia. Note biografiche su Girolamo Vitale (1623/24 - 1698)</i>	2,675
ANTONELLA SANNINO, <i>Altri due testimoni manoscritti del De mirabilibus mundi</i>	2,691
NICOLAS WEILL-PAROT, <i>Naturaliser les merveilles du monde?</i>	2,683
ABBREVIAZIONI E SIGLE	2,701
INDICE DEI MANOSCRITTI (2012)	2,707
INDICE DELL'ANNATA XVIII (2012)	2,711

Questo fascicolo è stato chiuso il 9 ottobre 2012.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Dicembre 2012

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lettture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCYCLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 4].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventione pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].
- XXVIII. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. xvi, coll. 402, 2010 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 2].
- XXIX. TOMMASO CAMPANELLA, *Selected Philosophical Poems*, edited, annotated, and translated by Sherry Roush, pp. 172, 2011 [TESTI, 8].
- XXX. BERTRANDO SPAVENTA, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, con appendice e materiali testuali, a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. 390, 2011 [TESTI, 9].
- XXXI. EUGENIO CANONE, *L'Argomento degli Eroi furori di Bruno*, pp. 128, 2011 [MATERIALI, 6].
- XXXII. ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna*, pp. 212, 2012 [STUDI, 11].
- XXXIII. *Emblematics in the Early Modern Age. Case Studies on the Interaction between Philosophy, Art and Literature*, edited by Eugenio Canone and Leen Spruit, pp. 124, 2012 [STUDI, 12].
- XXXIV. CHRISTOPHE PONCET, *La scelta di Lorenzo. La Primavera di Botticelli tra poesia e filosofia*, testo francese con traduzione italiana di Germana Ernst, pp. 120, 2012 [STUDI, 13].
- XXXV. Bernardino Telesio tra filosofia naturale e scienza moderna, a cura di Giuliana Mocchi, Sandra Plastina, Emilio Sergio, pp. 184, 2012 [STUDI, 14].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale

dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci

e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

RINASCIMENTO

Direttori

MICHELE CILIBERTO e CESARE VASOLI

Redazione

FABRIZIO MEROI (segretario) • SABRINA BRACCINI • OLIVIA CATANORCHI

Direzione e Redazione: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Strozzi • 50123 Firenze

TEL. 055.28.77.28 • FAX 055.28.05.63 • E-MAIL: instr@instr.firenze.it • <http://www.instr.it>

SECONDA SERIE • VOLUME L • 2010

TULLIO GREGORY, *Claudio Leonardi medievista*

SAGGI E TESTIMONIANZE

SALVATORE CARANNANTE, «... sotto la scorza d'amori et affetti ordinarii». Essere e apparire nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e negli Eroici furori di Giordano Bruno • SIMONETTA BASSI - ELISABETTA SCAPPARONE, Bruno e i «munera Lulliani ingenii». Appunti per una rilettura • SARA MIGLIETTI, «Tésmoins oculaires». Storia e autopsia nel Cinquecento francese • PASQUALE TERRACCIANO, Pierre Bayle e la Querela Infantium: rovistare in un cassetto dimenticato del Dictionnaire

TESTI E COMMENTI

SANDRO LA BARBERA, Pico e Lorenzo in casa d'amici. Il codice Riccardiano 2726

NOTE E VARIETÀ

ALBERTO BONCHINO, La miniera e l'arte nel Rinascimento. Sull'iconografia mineraria tedesca dal tardo Gotico al Bergaltar di Hans Hesse • SIMONE FELLINA, Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima • ALESSANDRO DANELONI, Eschilo e la tradizione eschilea nel laboratorio filologico di Angelo Poliziano • EVA DEL SOLDATO, Sulle tracce di Bessarione: appunti per una ricerca • GIUSEPPE MARCOCCI, Contro i falsari. Gaspar Barreiros censore di Annio da Viterbo • GIOVANNI MARIA FARA, «Alberto Duro» o «Alberto Durero»? Cambiare il nome nell'Italia del XVI secolo • DIEGO PIRILLO, 'Eretici italiani' e 'selvaggi americani': il Nuovo Mondo nella coscienza protestante italiana del Cinquecento • GIORGIO CARVALE, «Un'eresia al di fuori del cristianesimo». Francesco Pucci nell'Europa di fine Cinquecento • MARCO MATTEOLI, Materia, minimo e misura: la genesi dell'atomismo 'geometrico' in Giordano Bruno • MANFRED POSANI LÖWENSTEIN, Le astuzie del moralista. Ragion di stato e analisi psicologica fra '500 e '600

INDICE DEI MANOSCRITTI • INDICE DEI NOMI

2010: Abbonamento annuale - Annual subscription

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS: Italia: € 90,00 • Foreign € 106,00

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

Subscription rates for institutions includes on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it.

PRIVATI - INDIVIDUALS (solo cartaceo - print version only)

Italia: € 69,00 • Foreign € 87,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze

EMAIL: periodici@olschki.it • info@olschki.it



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy

orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

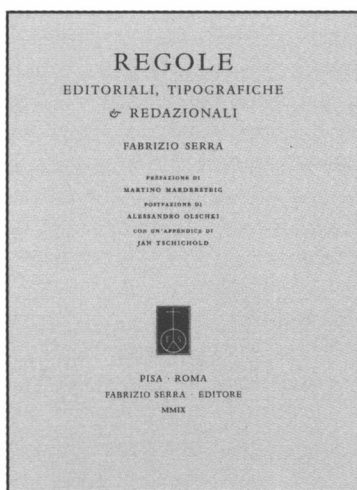
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441